دراسات

محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي

القسم الأول

السيّد محمد باقر الصدر(*)

بقلم: السيّد عبد الغني الأردبيلي

البحث الحالي عبارة عن ستّ عشرة محاضرة شرع في إلقائها المفكّر الإسلامي الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر على طلاّبه في النجف الأشرف في ٥ / رمضان / ١٣٨٤هـ وفرغ من إلقائها في ٢٩ منه. وكانت فكرة هذه المحاضرات قد بدأت بالظهور لديه عند بلوغه بحث (القطع) في دروسه الأصوليّة في العام ١٣٨٣هـ قبل أن ينشر عام ١٩٦٥م مقالاً حول (اليقين الرياضي والمنطق الوضعي) ضمّنه لاحقاً في كتاب (الأسس المنطقيّة للاستقراء) الصادر عام ١٩٧٢م، والذي تعتبر هذه المحاضرات عن نواة كثيرٍ من أفكاره الرئيسيّة، حيث قام هناك بعرضها والبرهنة عليها بشكل أعمق ومنظّم. وعلى من يرغب في الوقوف على آرائه النهائيّة حول الموضوع أن يراجع الكتاب المذكور؛ وأهمية هذه المحاضرات تكمن في الزاوية التاريخية لدراسة تطوّر نظرية المذهب الذاتي عند السيد الصدر.

يُشار إلى أنّ «المنهاج» تنشر هذه المحاضرات للمرّة الأولى، بعد أن بقيت لسنوات مديدة محفوظة في تراث المرحوم السيّد عبد الغني الأردبيلي - أحد خلّص طلابه - الذي كان قد دوّنها دون أدنى تصرّف، إلى أن تفضّل (مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر) في مدينة قم - والذي يُعنى بتحقيق ونشر تراث السيد الصدر - بوضعها في متناول يد المجلّة، والتي كلّفت الشيخ أحمد أبو زيد بتهذيبها وتنظيمها وتصحيحها، دون المساس بأفكارها وبترتيبها.

تمهيد

نهدف من وراء هذا البحث إلى التأسيس لمنطق جديد نطلق عليه حالياً اسم (المنطق الذاتي)، وذلك تمييزاً له عن المنطق العقلي الأرسطي وعن المنطق التجريبي. وما دفع بنا إلى هذا البحث هو أنّ المقدار التي تحقّق وبيّن من هذين المنطقين لا

(*) مفكّر إسلامي شهيد، أشهر من أن يعرّف، فالسكوت عن تعريفه أجدى.

يكفي لأداء الرسالة الكاملة الشاملة، فلا بدّ من أجل تكميلها من إضافة المنطق الذاتي ليكون مكمّلاً للمنطق الأرسطي من ناحية، ومفلسفاً للمنطق التجريبي من ناحية أخرى.

ومن هنا، فإنّ وظيفة المنطق الذاتي بالنسبة إلى المنطق الأرسطي هي وظيفة التكميل، وبالنسبة إلى المنطق التجريبي هي التأسيس العقلي والفلسفي.

كيفيّة توالد المعرفة في المنطق الأرسطي

يؤمن المنطق العقلي الأرسطي بوجود تصوّرات وتصديقات أولية ضرورية، وهو يبحث في هذه التصوّرات والتصديقات المعلومة من حيث إيصالها إلى تصوّرات وتصديقات مجهولة. ولهذا قيل في الكتب المعروفة الموضوعة في علم المنطق: إنّ موضوع هذا العلم هو التصوّر والتصديق من حيث إيصالهما إلى مطالب أخرى تصورية وتصديقية.

ومن خلال موضوع علم المنطق، يمكن اقتباس وظيفة هذا العلم، وهي ـ بناءً على تحديد الموضوع ـ التوصّل من تصوّر وتصديق معلومين إلى تصوّر وتصديق مجهولين. ويبيّن لنا علم المنطق كيفيّة الانتقال من معرفة إلى معرفة أخرى، أو كيفيّة تولّد معرفة من معرفة أخرى، وكيف يتسلسل التفكير لدى الإنسان وينتهي من مقدّمات معيّنة إلى نتائج، ثمّ يجعل هذه النتائج مقدّمات لينتقل منها إلى نتائج أخرى، وهكذا...

وعندما كان المنطق العقلي بصدد البحث في كيفيّة تولّد الفكر من الفكر وتولّد المجهول من المعلوم، آمن بطريقة واحدة في توالد المعرفة، وهي التي يمكننا أن نسمّيها «الطريقة الموضوعيّة في التوالد»، وذلك في قبال الطريقة الذاتيّة التي سنتحدّث عنها. والطريقة الموضوعيّة للتوالد هي الطريقة التي لاحظها المنطق القديم في كلّ بحوثه، فإنّه بحث في التصوّرات والتصديقات من حيث إيصالها إلى تصوّرات وتصديقات أخرى وتوليدها لها على أساس هذه الطريقة.

ونقصد بالطريقة الموضوعية في تولّد معرفة من معرفة أخرى التولّد الناتج عن الارتباط بين متعلّق الفكرة الأم وبين متعلّق الفكرة البنت؛ أي بين متعلّق الفكرة

(السبب) وبين متعلّق الفكرة (المسبّب). وهذان المتعلّقان نصطلح على كلّ منهما بموضوع المعرفة. فالمقصود إذن أنّ بين موضوعي المعرفتين ارتباطاً ولزوماً، وهذا الارتباط واللزوم ينعكس على المعرفتين نفسيهما، فيتولّد من المعرفة الأولى معرفةٌ ثانية.

في الشكل الأوّل من القياس هناك لزوم حتمي واقعي بين صدق الكبرى والصغرى وبين صدق النتيجة، وهذا اللزوم والربط الواقعي بين الأمرين ثابتٌ على كلّ حال، مع قطع النظر عن أيّ مفكّر أو عاقل، فحتّى لو لم يكن هناك مفكّر لكان هذا اللزوم الواقعي المنطقي ثابتاً في نفس الأمر والواقع. وهذا الربط الواقعي الذاتي واللزومي بين الأمرين انعكس على الفكر، فأصبحت معرفتنا بالصغرى ومعرفتنا بالكبرى سبباً في اقتضائها لمعرفة أخرى، وهي النتيجة، فيكون تولّد النتيجة من الكبرى والصغرى ناشئاً من التوالد والارتباط بين الأمور الواقعية بما هي واقعية، ومع قطع النظر عن الفكر والتصوّر كما قلنا. وحيث إنّ الارتباط قائمٌ بين موضوعات الأفكار والأمور الواقعية التي نفكّر بها، أسمينا طريقة التفكير هذه بالموضوعيّة.

وبهذا البيان يظهر أنّ علم المنطق العقلي بحسب الحقيقة لا يبحث عن التصوّر والتصديق من حيث إيصالهما إلى مجهول تصوّري أو تصديقي كما هو المتعارف أن يعبّر عنه، وإنّما يبحث في الأمور الواقعيّة نفس الأمريّة التي هي في ثبوتها في الواقع غير محتاجة إلى المفكّر والعاقل والمدرك.

لكنّ السؤال المطروح هو أنّ علم المنطق حول أيٍّ من هذه الأمور الواقعيّة يبحث؟! والجواب: أنّه يبحث حول الأمور الواقعيّة التي هي قوانين عامّة لها دخل في توليد الأفكار من الأفكار.

ومن هنا نخلص إلى أنّ علم المنطق يبحث حول أمور واقعيّة هي عبارة عن موضوعات المعرفة، من حيث دورها في توليد الأفكار من الأفكار، أو قل المعرفة من المعرفة.

ففي قولنا: «الشيء الشامل لشيء يشمل كلّ ما يشمله ذلك الشيء»، نحن نعرف أنّ الحد الأوسط ثابتٌ للحد الأصغر في المقدّمة الصغرى، كما نعرف أنّ الحدّ

الأكبر ثابتٌ للأوسط في المقدّمة الكبرى، فنعرف أنّ الأكبر ثابت للأصغر في النتيجة. ومردُّ ذلك إلى هذه الحقيقة الثابتة الأزلية، وهي أنّ الشيء الشامل لشيء شامل لما يشمله ذلك الآخر، وهذا أمرٌ واقعي ثابت بقطع النظر عن وجدان أيّ عاقل أو مفكّر أو متصوّر، وهو يلعب دور توليد الأفكار غير الموجودة من خلال الأفكار الموجودة. فعلم المنطق إذن يمارس هذه الأمور الواقعية.

إشكال المحدثين على علم المنطق

وهناك إشكالٌ يثيره العلماء المحدثون حول علم المنطق، وهو يرد على منطقنا الذاتي أيضاً، إلاّ أنّ الجواب عنه على ضوء منطقنا يختلف عن طبيعة الجواب على ضوء المنطق العقلي. ولكنّ هذا الإشكال يندفع بالبيان الذي قدّمناه.

وحاصل الإشكال: أنّ علم المنطق يمارس الموضوع الذي يمارسه علم النفس، فهو ليس علماً مستقلاً، بل هو فرع وشعبة من شعب علم النفس؛ لأنّ علم النفس يبحث عن النفس البشريّة وظواهرها وخصوصيّاتها، وذلك: إمّا بالطريقة القديمة، وإمّا بالطريقة الحديثة القائمة على أساس التجربة والملاحظة. فعلم المنطق إذن يتطفّل على علم النفس، لأنّه يبحث عن قوانين الفكر البشري وكيفيّة تسلسلها ونشوئها من الأفكار الأخرى عند الإنسان، والفكر ظاهرة من ظواهر النفس البشريّة، ولهذا لا ينبغي أن يكون علم المنطق علماً قائماً برأسه، بل حقّه أن يكون فرعاً من فروع علم النفس، لأنّه يتناول ظاهرة من ظواهر هذه النفس ـ وهي التفكير ـ ويجعلها موضوعاً لدراسته.

وهذا الإشكال الموجّه إلى علم المنطق معروف في أوساط الاتجاهات الحديثة.

الجواب عن إشكال المحدثين على ضوء المنطق العقلي

لقد أجيب عن الإشكال المتقدّم بأنّ علم المنطق موضوعه هو التفكير الصحيح، وأنّ هذا العلم إنّما يسعى لتنظيم التفكير لدى الإنسان ليجعله صحيحاً.

ولكنّ الصحيح في مقام الجواب عن هذا الإشكال يظهر ممّا بيّناه: فإنّ علم المنطق العقلي لا يبحث عن الفكر وخواصه، وإنّما يبحث عن أمور واقعية ذاتية أزلية

أبدية، تدخل في عملية توليد الفكر للفكر. فهو يبحث عن تلك الأمور الواقعية الأجنبيّة عن الفكر وخواصه، والثابتة على أيّ حال، سواء وجد إنسان أم لم يوجد. وليس موضوع علم المنطق هو الفكر حتى يقال: إنّ موضوعه متّحد مع موضوع علم النفس، فينبغي للمناطقة أن يوكلوه إلى علماء النفس ليقرّروا مشاكله، باعتبار أنّهم ـ أي المناطقة ـ غير أخصائيّين في هذا العلم.. فإنّ المنطق العقلي ـ كما قلنا ـ لا يبحث أصلاً عن الفكر، وإنّما يبحث عن تلك الأمور الواقعية من حيث دخالتها في عمليّة توليد الفكر للفكر، فأيُّ ربط لعلم المنطق بعلم النفس؟!

طريقتان لتوالد المعرفة البشريّة.. موضوعية وذاتية

كنّا بصدد الحديث عن المنطق العقلي الذي يتناول الأمور الواقعية الأزلية التي يكون لها دخل في عملية توالد الأفكار من الأفكار، وطريقة التوالد الملحوظة في هذا المنطق هي طريقة التوالد الموضوعي، أي التوالد الناشئ من الارتباط بين المتعلّقات. وهذه الطريقة هي التي كانت معتمدة عند المنطق العقلي القديم، ولكنّها لا تفي بأداء رسالة علم المنطق بشكل كامل وتفسير المعرفة البشرية.

وما نريد بيانه في الأبحاث الآتية هو أنّ هناك طريقتين لتوالد المعرفة:

إحداهما: الطريقة الموضوعيّة.

والثانية: الطريقة الذاتية.

وبيان ذلك: أنّ الفكرة تارةً تتولّد من فكرة أخرى على أساس الارتباط اللزومي بين موضوعي الفكرتين، وأخرى على أساس التلازم والعليّة والسببيّة بين نفس الفكرتين[1].

ووظيفتنا المنطقيّة تختلف بين هاتين الحالتين: ففي باب التوالد الموضوعي ـ حيث تتولّد الفكرة من فكرة أخرى باعتبار الربط بين موضوعيهما واللزوم بينهما ـ يجب البحث حول تلك الأمور الواقعية الأزلية التي هي ملاك الربط بين نفس الأفكار الثابتة، سواء وجدَ مفكّر أم لم يوجد، فنبحث عنها على غرار بحث المتقدّمين الذين أسّسوا لهذا الغرض علم المنطق.

وأمّا في طريقة التوالد الذاتي فيجب أن لا نبحث عن شيء خارج عن نطاق فكر الإنسان، فإنّ موضوع بحثنا هو نفس فكر الإنسان، وليس من وظيفتنا أن نتساءل عن السبب الخارجي الذي أدّى بهذه الفكرة إلى أن ولّدت تلك الفكرة، بل وظيفتنا أن نتساءل عن السبب الداخلي لذلك، فنبحث عن العليّة في الداخل لا في الخارج.

في المنطق العقلي كنّا نبحث عن الصغرى وعن الكبرى في الخارج، وكنّا نبحث عن سبب تولّد العلم بالنتيجة من خلال الصغرى والكبرى. وفي هذه الأجواء يكون تولّد العلم بالنتيجة على أساس بديهي من البديهيات، والأمر البديهي أمرٌ واقعي ثابت في نفس الأمر والواقع، مع قطع النظر عن وجود أي فكر إنساني، وهذا البديهي مفاده هو أنّ «الشيء الشامل لشيء شاملٌ لما يشمله ذلك الشيء الآخر».

أمّا في المنطق الذاتي؛ فعندما تتولّد فكرة من فكرة أخرى بلا ربط لزومي بين موضوعيهما، لا نبحث عن سر هذه السببيّة خارج نطاق الفكر البشري، وإنّما نبحث عنها داخل هذا النطاق؛ أي أنّنا نبحث عن امتياز هذه الفكرة التي ولّدت تلك، وعن السبب الذي يقف وراء توليدها هي بالذات لها دون غيرها من الأفكار، فنقف على الخصوصيّات الذاتيّة لنفس الفكرة، لا الأمور الواقعيّة خارج نطاق الفكر والمفكّر. ومن هنا نسمّي هذا المنطق بالمنطق الذاتي، لأنّه المنطق الذي يكشف قوانين عليّة الأفكار بعضها لبعض.

ومن هنا يظهر بأنّ المنطق الذاتي يختلف موضوعاً عن المنطق العقلي: فإنّ موضوع الأخير هو نفس الأمر والواقع كما ذكرنا، بينما موضوع الذاتي بحسب الحقيقة هو الفكر البشري بما هو هو، فنبحث عن العليّة والسببيّة بوصفها عرضاً ذاتيّاً لنفس الفكر، حيث تكون الفكرة بما هي فكرة علّة لفكرة أخرى.

إذن: موضوع علم المنطق الذاتي هو الفكر البشري، وغرض هذا المنطق بيان قوانين التوالد الذاتي لفكرة من فكرة أخرى.

عودة إلى إشكال المحدثين والجواب عنه على ضوء المنطق الذاتي

ولو أنّ المحدثين وجّهوا الإشكال السابق إلى منطقنا الذاتي لكان أولى من

توجيهه إلى المنطق العقلي، فإنّ باستطاعتهم أن يقولوا لنا: إنّ المنطق الذاتي بحسب الحقيقة هو فرع من فروع علم النفس، لأنّه يبحث في الفكر، والفكر هو أحد الظواهر التي يدرسها علم النفس، ومن هنا كان من الأفضل أن تسمّوا هذا البحث «بحث علم النفس» لا «علم المنطق».

وجوابنا عن هذا الإشكال يتّضح من خلال التمييز بين المنطق الذاتي وبين الدراسات المتعارفة في علم النفس والتي تتناول الفكر البشري، وإن كان من الممكن اعتبار المنطق الذاتي فرعاً من فروع علم النفس باعتبار آخر كما سوف نوضّح الآن.

وفي مقام التمييز بينهما نقول:

إنّ الإنسان في تفكيره يتأثّر بعدّة عوامل ومؤثّرات، أحدها العقل. وهناك مؤثّرات أخرى تساهم مع العقل في تحديد سير التفكير وخطواته، من قبيل العاطفة بمختلف أقسامها، فإنّ العواطف لها تأثير ـ ولو غير مباشر ـ في تحديد سير التفكير بحسب الخارج.

ومن هذه العوامل والمؤثّرات التبليغات [أو الدعايات] الاجتماعية في عالم الخارج، فإنّها تنعكس على مستوى العواطف وتؤثّر فيها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى العقائد الدينيّة التي تنعكس على شكل عواطف وتؤثّر بشكل غير مباشر.

وما نريد أن نقوله هو أنّ هناك مؤثّرات كثيرة غير العقل تؤثّر في سير تفكير الإنسان، وهذا أمر واضح.

وهنا حالتان تختلف إحداهما عن الأخرى، والأولى يتكفّل بها علم النفس، أمّا الثانية فيتكفّل بها المنطق الذاتي:

فنحن تارةً ندرس التفكير الخارجي للإنسان الذي يعيش محكوماً لكل هذه العوامل والمؤثّرات المتقدّمة، والذي قد تؤثّر فيه عواطفه، فيشكّك في كثيرٍ من الأمور المعلومة وبالعكس، فنقيس أفكاره واعتقاداته من خلال الملاحظة والتجربة التي يعتمد عليها العلم الحديث، وهذه وظيفة علم النفس بمعناه الحديث. والإنسان الذي يخضع إلى دراسة من هذا القبيل مع تمام هذه العوامل والمؤثّرات التي لا يتحرّر من جملة منها في حياته الفكرية، يكون موضوعاً لعلم النفس.

وتارةً أخرى نجرّد هذا الإنسان عن كلّ المؤثرات في التفكير باستثناء العقل، ونفرضه بذلك كالمعصوم الذي لا يخضع تفكيره لأي مؤثر ما عدا عقله، ثمّ نرى كيف يتسلسل تفكيره. أو نفرضه كالرياضي في تفكيره؛ فإنّ الرياضي لا يتأثّر بعامل آخر غير عامل العقل في بيانه للعمليّات الرياضيّة.

إذن؛ نحن نتحدّث عن مثل هذا الشخص الذي يجرّد ذهنه عن كلّ المؤثّرات ما عدا العقل، وهذا الشخص عندما يرى بعقله أنّ النار متى ما وجدت في الغرفة أصبحت الغرفة حارة، فهل يحصل له القطع بأنّ النار علّة لذلك أم لا؟ وإذا حصل له القطع بذلك، فما هي النكتة في حصول هذا القطع؟ وكيف حصل له ذلك بمجرّد رؤيته الحرارة مع النار عدّة مرات؟! هذا ما نجيب عنه.

إذن فالفرق بين المنطق الذاتي وبين علم النفس يكمن في أنّ علم النفس يتناول في بحوثه العاديّة الفكر محكوماً لتمام العوامل والمؤثرات، لأنّ عملية التجريد لا تنطبق على الواقع الخارجي، وعلم النفس يلجأ إلى التجربة وملاحظة الأفراد في عالم الخارج، شأنه في ذلك شأن سائر العلوم التجريبية. أمّا المنطق الذاتي فيتناول الفكر مجرّداً عن كل العوامل والمؤثّرات عدا العقل، ثمّ يبحث في كيفيّة تولّد الفكر من الفكر.

التمييز بين مادة الفكر وصورته(٢)

كنّا بصدد الحديث عن المنطق الذاتي وتمييزه عن سائر فروع المعرفة، وقد شرعنا في بيان ما يختلف فيه مع المنطق العقلي الأرسطي، الذي عنينا به المنطق البرهاني.

وقلنا في هذا الصدد: إنّ كلاً من هذين المنطقين يبحث عن طريقة في التفكير تختلف عن الطريقة التي يبحث عنها المنطق الآخر: فالمنطق الذاتي يبحث عن قوانين الطريقة الذاتيّة في تولّد المعرفة، بينما يبحث المنطق العقلي عن قوانين الطريقة الموضوعيّة في ذلك.

وتوضيح الفكرة: أنّ الفكر من وجهة نظر المنطق العقلي تارةً يلحظ من حيث

موادّه، وأخرى من حيث صورته:

ففي قولنا: «العالم متغيّرٌ، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث»: (تغيّر العالم) و(حدوث المتغيّر) مادتان من مواد الفكر البشري، فيلحظ صدقهما أو كذبهما في مقام حكايتهما عن الخارج.

وتارةً أخرى لا يلحظ صدق المواد أو كذبها، وإنّما تلحظ صورة الفكر، ويتمّ ذلك من خلال تبديل جميع المفصّلات بالمبهمات. وبعبارة أخرى: تبديل جميع المواد بالرموز، وذلك عبر قطع النظر عن خصوصيّة المادة. وأفضل طريقة لتحقيق ذلك تتأتّى عبر إهمال ذكر «العالم» و«التغيّر» و«الحدوث»، ونأتي في مقابل ذلك بالرموز التي تتناسب مع كلّ مادة من المواد التي يتصوّرها العقل، فنقول: «أ» هو «ب»، و«ب» هو «ج»، إذن: «أ» هو «ج». وفي هذه الحالة نكون قد طبّقنا القياس نفسه، إلاّ أنّنا قطعنا النظر عن مواده وصيّرناه رموزاً صرفة.

ونلاحظ في هذه الحالة أنّه لم يبق من الفكر إلاّ صورته وشكله؛ أمّا مضمونه: فلم يعد موجوداً، لأنّه لا مطابق له في عالم الخارج، ولكنّه في الوقت نفسه احتفظ بالصورة نفسها التي كانت موجودة في قولنا: «العالم متغيّرٌ، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث». فهاتان الصورتان متطابقتان من حيث الإيجاب والسلب، ومن حيث الكليّة والجزئيّة، ومن حيث الشرطيّة والحمليّة، إلى غير ذلك من الجهات والمقولات المنطقيّة.. غاية الأمر أنّ إحداهما صيغت على أساس الرموز، والأخرى على أساس المواد الخارجيّة.

وظيفة علم المنطق

بعد التمييز بين صورة الفكر وبين مادته، قالوا بأنّ مواد الفكر على قسمين: فمنها الأوّلي، ومنها الثانوي، والأوّلي لا يحتاج إلى تأسيس علم لمعرفته، لأنّه أوّلي.

وأمّا الثانوي فتتكفّل بتمييز صوابه عن خطئه هذه العلوم التي أسّست في الدنيا، فإنّ كلّ علم ينال حظّاً ونصيباً من هذه العلوم الثانوية، ويحقّق فيها ويدرسها ويستكشف ما هو الحق فيها وما هو الخطأ.

وعليه، فالمواد لا تقع ضمن وظيفة علم المنطق، لأنّ بعض المواد لا حاجة إلى البحث فيها باعتبارها أوليّة كما قلنا، والمواد الأخرى الثانويّة تتوزّع على فروع المعرفة البشريّة، والتي تنقسم ـ بحسب ترتيب القدماء لها ـ إلى علوم عالية ومتوسّطة وسافلة.

إذن؛ فما يتبقّى للمنطق هو صورة الفكر، فيبحث في أنّ الصيغة الفكريّة للفكر متى تصدق نتيجتها عندما تكون موادها ومقدّماتها صادقة؟! وهنا نلاحظ أنّ صدق المواد قد أخذ أمراً مسلّماً ومفروغاً عنه، لأنّه خارجٌ عن مهمّة المنطقي ولا يعنيه بحال من الأحوال. ولذلك عندما يقولون: إنّ موضوع علم المنطق ـ ولا أقلّ منطق البرهان ـ هو التصديق من حيث إيصاله إلى تصديق مجهول وإلى معرفة مجهولة، فإنّهم ناظرون إلى هذه الجهة، أعني صورة الفكر، وإلى أنّ موادّ الفكر إذا ركّبت مثلاً بنحو الحد الأصغر والأوسط والأكبر فإنّ النتيجة ستكون ضروريّة وصادقة لصدق المقدّمات، ولا ينظرون إلى مواد الفكر.

وبهذا يظهر أنّ المنطق العقلي ـ وهو الذي يعبّر عنه اليوم بالمنطق الصوري ـ عندما يبحث عن صورة الفكر، فهو في الحقيقة يبحث عن الملازمة بين الصورة وبين النتيجة، إيجاباً وسلباً، فيميّز بين الصورة التي تلزم منها النتيجة وبين التي لا تلزم منها.

إذا اتّضح هذا، يتّضح أنّ ما يعالجه المنطق العقلي أو الصوري عندما يتناول الملازمة بين صدق الصغرى والكبرى وبين صدق النتيجة، هو بحسب الحقيقة أمرٌ واقعي محفوظٌ في لوح الواقع، مع قطع النظر عن الفكر وعن أيّ مفكّر في عالم الخارج. وهو يبحث في هذه الأمور الواقعيّة التي يكون لها دخل في تنظيم صورة الفكر بهدف أن يكون تولّد المعرفة تولّداً صحيحاً مطابقاً لنفس الأمر الواقع.

ونخلص من هذه المقدّمات إلى تحديد موضوع علم المنطق العقلي بتعبير آخر، فنقول: إنّ أيّ أمر واقعي يكون له دخلٌ وتأثيرٌ في تنظيم صورة الفكر، ويوجب صحّة تولّد فكر من فكر، ومطابقة الفكر المتولّد مع ما هو عليه الواقع، يكون موضوعاً لعلم المنطق.

وهنا نأتي إلى تحديد أعمق لموضوع علم المنطق العقلي: فقد اتّضح لنا أنّ

لكلّ فكر متعلّقاً محفوظاً في عالم الواقع، وهو المعبّر عنه بموضوع الفكر أو موضوع المعرفة، وأنّ تولّد فكر من فكرٍ آخر والربط الموجود بينهما ناشئٌ بحسب الحقيقة من الربط المحفوظ في عالَم الواقعِ بين متعلّقيهما. والمنطق العقلي لا يتناول بالبحث تولّد فكرٍ من آخر، وإنّما يتناول التولّد الأعمق الحاصل في رتبة سابقة، فلا يكون موضوع علمِ المنطق العقلي هو تولّد الفكر من الفكر، وإنّما التولّد الحاصل بين متعلّقيهما، وهو الذي نعبّر عنه بالتوالد الموضوعي في مقابل التوالد الذاتي.

موضوع المنطق الذاتي وطريقة توالد المعرفة

يتناول المنطق الذاتي الطريقة الذاتيّة في تولّد المعرفة، فهو يتناول بالبحث الفكر نفسه ولا علاقة له بمتعلّق هذا الفكر. أو بتعبير آخر: هو يبحث عن اللزوم الحاصل بين معرفة وأخرى، وكيف أنّ إحداهما تستلزم الأخرى، دون أن يكون بين موضوعي هاتين المعرفتين لزومٌ في نفس الأمر والواقع.

ولنضرب على ذلك مثالاً: فإنّ الإنسان يرى أنّه كلّما قرّب الورقة إلى النار احترقت، وأنّه كلّما تناول الدواء الفلاني ـ الأسبرين مثلاً ـ حصلت لديه حالة معيّنة، كزوال الصداع. وما يراه الإنسان في هذه الحالة يولّد لديه اعتقاداً بأنّ حبة الأسبرين مثلاً علّة لرفع الصداع.

دعونا الآن ننظر إلى المسألة من وجهة نظر المنطق العقلي: فالمنطق العقلي لا يرى علّة أو لزوماً بين تناول الأسبرين وبين ارتفاع الصداع، إذ لعلّ اقتران هاتين الظاهرتين كان صدفةً، فيكون اللازم (وهو ارتفاع الصداع) أعمّ من الملزوم (وهو تناول حبّة الأسبرين)، بمعنى أنّه قد يكون ناتجاً عن كون التناول علّة لزوال الصداع، وقد يكون الزوال قد وقع صدفةً. ومع كون اللازم أعمّ من الملزوم فلا مجال للاعتقاد باللازم الخاص، وهو العليّة بين الأمرين، فيكون الاعتقاد المتولّد لدينا اعتقاداً باطلاً.

هذا كما قلنا من وجهة نظر المنطق العقلي. ولكنّنا مع ذلك نجد من أنفسنا هذا الاستنتاج على الرغم ممّا يقوله المنطق العقلي.

وهذا الاستنتاج في الحقيقة عبارة عن طريقة أخرى في التفكير والتوالد تختلف عن طريقة التوالد الموضوعي التي سبق أن تحدّثنا عنها، ونطلق عليها اسم طريقة (التوالد الذاتي)، وذلك باعتبار أنّه لا ربط ولا لزوم بين متعلّقي الفكرين وموضوعيهما، بل إنّ الفكرة ـ بما هي فكرة ـ استدعت فكرةً أخرى.

ومن هنا كان موضوع المنطق الذاتي هو الأفكار نفسها بما هي هي، بخلاف المنطق العقلي البرهاني القائم على التوالد بين الأفكار لا بما هي هي، بل بما هي انعكاسٌ لموضوعاتها ومتعلّقاتها في عالم الواقع.

تمييز المنطق الذاتي عن علم النفس

بناءً على بياننا للمنطق الذاتي وموضوعه، نصل إلى الاعتراض الذي قد يسجّل عليه، وذلك من جهة انتمائه إلى علم النفس. وهذا الإشكال سبق أن ذكرنا أنّه وجّه أيضاً إلى المنطق العقلي، وذكرنا هناك أنّ إثارته حول المنطق الذاتي أقوى وأكثر استحكاماً من إثارته على المنطق الصوري، لأنّ موضوع المنطق الصوري على ضوء ما بيّناه ليس الفكر، وإنّما الأمور الواقعيّة التي يكون لها دخل في تنظيم صورة هذا الفكر.

وحيث إنّنا اعترفنا بأنّ موضوع المنطق الذاتي هو الفكر، فإنّنا مطالبون بالتمييز بينه وبين علم النفس، لكي يكون علماً قائماً برأسه في مقابل علم النفس.

وحاصل التمييز بين العلمين هو أنّ علم النفس يتناول الفكر بوصفه جزءاً من مجموع العوامل والمؤثّرات النفسيّة الدخيلة في توليد الأفكار. أمّا المنطق الذاتي فيتناول الفكر معزولاً عن سائر هذه العوامل المذكورة ما عدا العقل. فعندما يتحدّث المنطق الذاتي عن عليّة تناول حبّة الأسبرين لارتفاع الصداع، فإنّه يقصر النظر على عامل العقل، بينما يتناول علم النفس الموضوع دون تهميش العوامل النفسيّة الأخرى التي تتداخل مع بعضها البعض، فيأخذ بعين الاعتبار مثلاً الرغبة النفسيّة تجاه حبّة الأسبرين الموجودة عند مكتشف هذا الدواء، بينما يخرج ذلك عن مدّ نظر المنطق الذاتي.

تمييز المنطق الذاتي عن المنطق التجريبي

المنطق التجريبي هو المنطق الذي تميّز به المناطقة الجدد، من قبيل فرانسيس بيكون وجون لوك وغيرهما من المناطقة، فقد أسّسوا لمنطقٍ أطلقوا عليه اسم (المنطق التجريبي).

والحقيقة أنّ النسبة بين المنطق الذاتي وبين المنطق التجريبي هي النسبة بين البناء والأساس وبين المصداق، لأنّ المنطق الذاتي يتناول بالبحث الأساس الذي يقوم عليه المنطق التجريبي، ويستبعد عن بحثه المصاديق التي يتناولها المنطق المذكور.

ولنأخذ على ذلك مثالاً ممّا يتعرّض له المنطق التجريبي:

ففي هذا المنطق يتحدّثون عن طريقة (التكرار)، فيقولون: إنّ «أ» لو اقترنت بـ«ب» مائة مرّة لكانت «أ» علةً لـ«ب». ولديهم طريقة أخرى يسمّونها طريقة (النفي والإثبات)، فلو لاحظنا في مائة مرّة أنّه عند وجود «أ» توجد «ب»، ولاحظناه كذلك مائة مرّة أنّه عند انعدام «أ» تنعدم «ب»، لكانت «أ» في هذه الحالة علّة لـ«ب». وهناك طريقة ثالثة يطلقون عليها اسم «الترابط النسبي»، حيث يلاحظون أنّه عندما توجد «أ» توجد «ب»، وعندما تشتدّ «أ» تشتدُّ معها «ب»، وعندما تضعف «أ» تضعف «ب».

وهذه الأمور في الحقيقة أمور صحيحة ولطيفة، إلاّ أنّها مصاديق للطريقة الذاتيّة في التفكير وتوالد المعرفة، ولا تتعدّى ذلك، لأنّ المنطق التجريبي لم يشرح من خلالها سبب كون هذا علّة لذاك، وإن حاول بعض الفلاسفة الأوروبيّين القيام بذلك على نحو الاستقلال، إلاّ أنّ المنطق التجريبي بما هو منطق تجريبي لم يعالج هذه الناحية. ومن هنا اعتبرنا أنّ المنطق الذاتي بمثابة الأساس لذلك المنطق.

طبيعة المعرفة المتولّدة في المنطق العقلي (٣)

بعد أن اتّضح الفارق بين المنطق الذاتي الذي نحن بصدد الحديث عنه وبين المنطق البرهاني، وذلك على أساس الفارق بين الطريقة المعتمدة لكلٍّ منهما، لا بدّ ـ من أجل تكميل البحث ـ من الإشارة إلى الفارق بين المعرفتين الناتجتين عن كلّ من هاتين الطريقتين:

فالمعرفة الناتجة عن الطريقة الموضوعيّة في توالد الفكر ـ والتي يدرسها المنطق العقلي ـ هي في الحقيقة تفصيلٌ للمجملات، بينما تعتبر المعرفة الناتجة عن الطريقة الذاتيّة في التفكير ـ والتي يدرسها المنطق الذاتي ـ معرفةً جديدةً غير مستبطنة ومحفوظة ـ ولو على نحو الإجمال ـ في المعلومات السابقة.

وتوضيح ذلك: أنّ المنطق الصوري الأرسطي بعد أن عدّد أنواع الحجج، ذكر أنّها يجب أن ترجع جميعاً إلى القياس، ولو لم ترجع إليه فهي لا تولّد فكراً جديداً. وفي خطوةٍ أخرى منه في هذا الاتّجاه، قام بإرجاع أشكال القياس المتعدّدة إلى الشكل الأوّل منه. وبذلك يكون الشكل الأوّل من القياس هو القانون الذي تعتمد عليه عمليّات التوالد الموضوعي في الفكر.

والشكل الأوّل ـ كما هو معلوم ـ يشتمل على ثلاثة حدود: أكبر وأوسط وأصغر، ويكون الأكبر معلوم الثبوت للأوسط في الكبرى، والأوسط بدوره معلوم الثبوت للأصغر في الصغرى، وعندما نضع هذه الحدود في قياس، ينتج ثبوت الأكبر للأصغر، من قبيل أنّ الشيء الشامل لشيء شاملٌ لما يشمله ذلك الشيء لامحالة.

وقد أشرنا في بحث أصول الفقه إلى عمليّة الإحصاء والاستيعاب التي نقوم بها للحدود الصاعدة والنازلة والسافلة والعالية. فبعد أن نحصي هذه الحدود، نضع كل حدٍّ أصغر تحت الحد الأكبر منه. وفي هذه القائمة لدينا نوعان من الثبوت بين الحدود: أحدهما هو ثبوت كلّ حدّ للحدّ الذي يليه مباشرةً، وهذا الثبوت أولّي غير برهاني، لأنّه يثبت بواسطة حدّ أوسط يتوسّط بينهما، وإلاّ لكان خلف كونهما متّصلين بلا واسطة كما هو الفرض. والثبوت الآخر هو ثبوت الحدّ للحد الذي يليه عبر الواسطة، وهذا الثبوت برهاني، لما قدّمناه من توسّط حدٍّ بينهما.

هذه هي تمام المعرفة البشريّة التي يبحث عنها المنطق العقلي.

ومن الواضح أنّ هذه المعرفة لا تتعدّى كونها تفصيلاً للمجملات وإبرازاً للمستبطنات؛ فإنّ الحدّ الأصغر مثلاً مشمولٌ للأكبر في عالم الواقع، غاية الأمر أنّنا لم نلتفت إلى كونه كذلك حتّى وسّطنا الحدّ الأوسط، فكشف لنا عن ذلك، وفصّل لنا الإجمال، وأزال عنّا الإبهام.

ولنأخذ مثالاً على ذلك القياس التالي: «العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث»: فالقانون الموجود في الكبرى «كلّ متغيّر حادث» هو في الواقع يشمل العالم، لأنّ العالم متغيّر، فيكون العالم بالتالي مشمولاً لقانون الحدوث المذكور. ومع أنّنا نعلم أنّ العالم متغيّر، إلاّ أنّنا لم نلتفت إلى كونه حادثاً حتّى وسّطنا الحد الأوسط بين المقدّمة الأولى (الصغرى) وبين المقدّمة الثانية (الكبرى)، حيث وقع محمولاً في الأولى وموضوعاً في الثانية.

إذن؛ فالحد الأوسط ـ وهو التغيّر ـ هو الذي جعلنا نعرف أنّ الحد الأكبر ـ وهو الحدوث ـ شاملٌ للعالم، ولكنّ هذه المعرفة كانت مستبطنة في معرفتنا الأولى وموجودةً فيها على نحو الإجمال، غاية الأمر أنّ المجمل قد تمّ تفصيله وتبيينه وتوضيحه.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول: إنّ ممارسة القياس في المنطق العقلي عبارة عن تطبيق للمبادئ الكليّة، وكلّما تمّت ممارسة المعرفة وفق الطريقة الموضوعيّة التي شرحناها حصلنا على توسّعٍ في التطبيق، وعلى مزيدٍ من اكتشافٍ للمصاديق عن طريق عملية القياس.

شبهة عقم المنطق العقلي

ما تقدّم كان على نحو الإجمال واقع المعرفة التي تحصل عن طريق التوالد الموضوعي، والتي يقنّن قوانينها المنطق العقلي. وهنا يأتي دور الحديث عن وجهتي النظر المتنازعتين حول جدوى المنطق العقلي، حيث تذهب إحداهما إلى أنّ المنطق العقلي منطقٌ خصبٌ ومنتج، وأنّه يحقّق معرفة جديدة؛ بينما تسير وجهة النظر الأخرى في اتّجاه معاكس تماماً، مدّعيةً عقم هذا المنطق وعجزه عن توليد معرفة جديدة، وإذا كان ثمّة ما ينتجه فإنّ إنتاجه لا يعدو كونه دوريّاً، أي مبنيّاً على الدور المبحوث عنه في المنطق؛ لأنّ المعرفة في هذا المنطق إن كانت مبنيّةً ـ كما ذكرنا ـ على الشكل الأوّل من أشكال القياس، وكان الشكل الأوّل في نفسه مبنيّاً على الدور، كانت المعرفة العقليّة برمّتها مبنيّةً على هذا الدور، فينهار كلّ ما يصدر عبر التوالد الموضوعي.

وتوضيح هذا الدور: أنّنا عندما نقرّر القضيّة الكبرى المحفوظة في القياس التالي: «زيدٌ إنسانٌ، وكلّ إنسان فان، فإنّ زيداً فان»، فلا يخلو الأمر من إحدى حالتين:

١ ـ إمّا أن نكون قد تتبّعنا كافّة أفراد الإنسان ـ ومنهم زيد ـ وعلمنا أنّهم فانون، وبالتالي نحصل على الكبرى التالية: «كلّ إنسان فان»، ثمّ نضعها في القياس لتنتج لنا نتيجة، وهي أنّ زيداً فان. وفي هذه الحالة يُقال للمنطق العقلي: إنّ العلم بفناء زيد قد حصل ونحن بصدد تشكيل الكبرى، أي قبل أن نضع هذه الكبرى في القياس المذكور، حيث الفرض أنّنا تتبّعنا كافّة أفراد الإنسان ومنهم زيد.

وهذا هو معنى أنّ القياس عقيمٌ لا يولّد علماً ومعرفةً جديدة، وإنّما يستبطن دوراً منطقيّاً، لأنّ العلم بالأمر الجزئي (وهو فناء زيد المطلوب إثباته في النتيجة) كان متوقّفاً على تحقيق الكبرى (وهي أنّ كلّ إنسان فان)، وفي الوقت نفسه كانت الكبرى المذكورة متوقّفة ـ فيما تتوقّف عليه ـ على تحقيق الجزئي نفسه (وهو فناء زيد)، وهذا دورٌ واضح.

٢ ـ أمّا إذا فرضنا أنّ التتبّع لم يكن شاملاً لكلّ أفراد الإنسان، فحينئذ لا يبقى معنى للكبرى المذكورة في قولنا: «كلّ إنسان فان»، إذ لعلّ بعض هذه الأفراد لا يفنى، فتكون الكبرى جزافيّة.

إلاّ أنّ هذا الاعتراض على إطلاقه غير وجيه، لأنّه مبنيٌّ على أنّ العلم بالكلّي لا بدّ وأن ينشأ دائماً من استقراء تمام الجزئيّات، وقد تعرّضنا في كتاب (فلسفتنا) لهذه المقولة[٤]، وبيّنا هناك أنّنا لو أردنا إثبات الكبرى بالتجربة ولم يكن لنا مقياس غيرها، لكان علينا أن نفحص جميع الأقسام والأنواع لنتأكّد من صحّة الحكم، وتكون النتيجة حينئذ قد درست في الكبرى بذاتها أيضاً. وفي هذه الحالة يستقرُّ الاعتراض السابق، ويكون ثابتاً بلا إشكال.

وأمّا إذا كانت الكبرى من المعارف العقليّة التي ندركها بلا حاجة إلى التجربة، كالأوّليات البديهية والنظريّات العقلية المستنبطة منها، من قبيل أنّ الاثنين نصف الأربعة، فلا يحتاج المستدلّ في مقام إثبات الكبرى إلى فحص الجزئيات حتّى يلزم من ذلك أن تتّخذ النتيجة صفة التكرار والاجترار، وإنّما العلم في هذه الحالة انصبّ

على القاعدة ابتداءً، وهذا معنى عدّها من الأوليّات.

والحاصل ممّا قدّمناه أنّه عندما تكون المعرفة الكليّة مأخوذة عن طريق البداهة الأوليّة، لا عن طريق استقراء جزئيّات ذلك الكلّي، فلا مجال حينئذٍ لتوجيه إشكال الدور وأنّ القياس المنطقي لم يثمر معرفة جديدة.

ولكن قبل أن ننهي كلامنا حول طبيعة المعرفة المتولّدة بالتوالد الموضوعي، لا بأس بتوضيح مرادنا من كون المعرفة الحاصلة من الأوليّات معرفة جديدة، فهل المراد أنّ هذه المعرفة الجديدة المولّدة موضوعيّاً معرفة مباينة للمعرفة القديمة التي تولّدت منها؟!

وفي مقام الجواب نقول: لا؛ إنّ نسبة المعرفة الجديدة إلى المعرفة الأم نسبة المبيّن والمفصّل إلى المجمل، فالجدة هنا جدة التفصيل بعد الإجمال، وليست الجدة الحاصلة بين متباينين.

والنتيجة النهائيّة هي أنّنا نقول بالوسطيّة في هذا الموضوع، فلسنا نقول بعقم المنطق العقلي الكامل، وفي الوقت نفسه لا نقول بإخصابه الكامل، وإنّما بالأمر بين الأمرين.

حقيقة المعرفة المتولّدة في المنطق الذاتي

ما تقدّم إلى الآن كان مرتبطاً بالمنطق العقلي وطبيعة المعرفة المتولّدة موضوعيّاً.

أمّا المعرفة المتولّدة على أساس التوالد الذاتي فهي معرفة جديدة غير مستبطنة في المقدّمات؛ فنحن عندما نمارس الاستقراء ونجد أنّه متى تناولنا حبّة الأسبرين زال الصداع، نخرج بنتيجة: وهي أنّ تناول الأسبرين علّة لارتفاع الصداع وزواله. وفكرة العليّة هذه التي خرجنا بها ليس مستبطنة في فكرة الاقتران، ففكرة العليّة شيء، وفكرة الاقتران شيءٌ آخر. وعندما خرجنا بهذه النتيجة، فإنّ معلوماتنا زادت حقيقةً، لا أنّها فصّلت بعد أن كانت مجملة.

وسيزداد هذا الأمر وضوحاً في الأبحاث القادمة عندما نبرهن على أنّ المنطق الذاتي في التفكير يخضع للعقل الأوّل ولا يمكن استنباطه من البديهيّات. ونكتفي الآن

بالتمييز بين الأمرين على مستوى التصوّر، ريثما يأتي تحقيق الموضوع على مستوى التصديق، إذ علينا أن نبرهن على أنّ الطريقة الذاتيّة لا يُمكن إرجاعها إلى البديهيّات الأوليّة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ المنطق الذاتي يقدّم طرحاً جديداً في نظريّة المعرفة، يختلف عمّا استعرضناه لحدّ الآن في ما يرتبط بالمنطق العقلي والمنطق التجريبي وعلم النفس، حيث يحقّق في أصل الأفكار ومصدر المعلومات البشريّة وقيمتها.

وأنتم تعلمون أنّ هناك خلافاً رئيسيّاً في نظريّة المعرفة ومحاولة تحديد مصدرها، وهل أنّه العقل أم التجربة. والفلاسفة بشكل عام انقسموا إلى قسمين:

١ ـ القسم الأوّل يمثّله أنصار المذهب العقلي ـ وهم أتباع أرسطو ـ الذين ذهبوا إلى أنّ العقل هو مصدر المعرفة، بمعنى أنّ هناك معلومات يعتقد بها الإنسان ويؤمن بها بصورة سابقة على التجربة، وهذه المعلومات هي أصل المعرفة البشريّة.

٢ ـ وقسم آخر يعتبر أنّ التجربة هي أصل المعرفة، وأنّ الإنسان لا يعرف شيئاً بمعزلٍ عنها.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ مراد العقليّين من (السبق) في اعتبارهم أنّ هناك مبادئ عقليّة سابقة على التجربة، هو السبق الرتبي لا السبق الزمني، فلا ينقض عليهم بما وجّهه إليهم الفلاسفة الأوروبيّون، من أنّ الطفل عندما يولد لا يعرف استحالة اجتماع النقيضين أو استحالة اجتماع الضدّين.. فإنّ هذا الإشكال مبنيٌّ على أنّ مرادهم هو السبق الزمني، والحال أنّ مرادهم ليس هذا.

نعم؛ هنا ينفتح باب السؤال حول سبب ظهور هذه المعارف لدى الإنسان في مرحلة زمنيّة متأخّرة.

وقد ذكر أرسطو وأتباعه من المسلمين وغيرهم وجوهاً وشروحات للجواب عن هذا السؤال، أصحّها ما أشرنا إليه في كتاب (فلسفتنا): من أنّ المعرفة التصديقيّة تتوقّف على تصوّر أطرافها، والتصوّر ينبع من الحسّ؛ لأنّه هو المصدر الأساسي له، وحيث لا يمارس الحس وظيفته فلا يحصل التصوّر الكامل للأطراف، وحيث لا

يحصل ذلك فلا تحصل المعرفة لدى الإنسان، حتّى الضروريّة منها، لأنّ معنى كونها ضروريّة هو أنّ النفس تصدّق بالحكم بمجرّد تصوّرها للأطراف، وتصوّر الأطراف يتوقّف على وجود استعداد خاص في النفس، وهذا الاستعداد الخاص إنّما يحصل عن طريق الحس. وهذا هو تفسير أرسطو لتأخّر ظهور المعارف الضروريّة.

وعلى أيّة حال، فإنّ مراد المنطق العقلي من وجود معارف أوليّة سابقة على التجربة هو السبق الرتبي لا الزمني كما قلنا، ثمّ يتمّ على أساسها استنباط سائر المعارف عن طريق التوالد الموضوعي.

وتعليقنا على ما تقدّم هو أنّ ما قدّمه المنطق العقلي صحيح بأحد شقّيه، وخطأ بشقّه الآخر: فهو محقٌّ في ذهابه إلى أنّ هناك معارف أوليّة مصدرها العقل، وأنّها سابقة على التجربة سبقاً رتبيّاً، وأنّها مصدر سائر المعارف لدى الإنسان. ولكنّه أخطأ في حصره طريقة توالد المعرفة من هذه المعارف الأوليّة بالتوالد الموضوعي، لأنّ المعرفة تتولّد من هذه المعارف الأوليّة بطريقتين: إحداهما موضوعيّة والأخرى ذاتيّة، ولكنّ العقليّين ـ وعلى رأسهم أرسطو ـ لم يلتفتوا إلى طريقة التوالد الذاتي، وقصروا نظرهم على طريقة التوالد الموضوعي، فأوجب ذلك ظهور نقطة ضعف كبيرة في المنطق العقلي. وقد فتحت هذه الثغرة المجال للنظريّة الثانية لتقول: إنّ العقل عاجزٌ عن أن يمثّل مصدر المعرفة البشريّة، لأنّ كثيراً من هذه المعارف لا يمكن تفسيره على أساس العقل الضروري.

ومن هذا المنطلق قام هؤلاء بقلب الأمر رأساً على عقب، فبعد أن عجزوا عن إرجاع كثيرٍ من المعارف الحاصلة عن طريق التجربة في الحقول العلميّة والحياتيّة إلى المعارف الضروريّة، قاموا بإرجاع المعارف الضروريّة إلى التجربة، وادّعوا أنّ التجربة هي أساس المعارف البشريّة.

والصحيح أنّ هذين الاتّجاهين أخطآ معاً في ما ذهبا إليه وتبنّياه، وقد أوقعهما في ذلك غفلتهما عمّا يبتني عليه المنطق الذاتي، فنحن نعتقد في نظريّة المعرفة أنّ مصدر المعرفة هو العقل لا الحسّ والتجربة، ودليل هذه الدعوى وبراهينها وإشكالاتها بالشكل المفصّل خارجة عن محلّ الكلام، ولكن ما نقوله هو أنّ مصدر المعرفة عبارة

عن المعارف الضروريّة للعقل، غاية الأمر أنّ توالد المعارف منها تارةً يتمّ وفق طريقة التوالد الموضوعي، وهي الطريقة المتّبعة في المنطق الصوري والرياضيّات وغيرها؛ وأخرى يتمّ وفق طريقة التوالد الذاتي، وهي الطريقة المتّبعة في مجال العلوم الطبيعيّة. فالاختلاف إذن يكمن في طريقة التوالد واستقاء المعارف من المعارف الأوليّة.

وبهذا يكون المنطق الذاتي قد عمل على حلّ الاختلاف بين وجهتي النظر المذكورتين، وساهم في إزالة نقاط الضعف الموجودة، ومن هنا تظهر قيمة ما يقدّمه في نظريّة المعرفة.

هل يعتمد المنطق الذاتي على الصيغة القياسيّة؟(٥)

بعد أن أوضحنا الاختلاف بين المنطق الذاتي وبين المنطق الموضوعي، لا بأس بالإجابة عن سؤال يطرح نفسه في المقام، وهو أنّه: هل يلجأ المنطق الذاتي في طريقة التوالد الذاتي إلى القياس؟ أم أنّ القياس من مختصّات المنطق العقلي القائم على التوالد الموضوعي؟!

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال نقول: إنّ المنطق الذاتي يعتقد بوجود مرحلتين لتولّد المعارف: المرحلة الأولى هي مرحلة التوالد الذاتي، والثانية هي مرحلة التوالد الموضوعي. وفي المرحلة الأولى لا نلجأ إلى القياس، لأنّه من مختصّات التوالد الموضوعي. لكن بعد أن نفترض انتهاء عمليّة التوالد الذاتي وحصولنا عن طريقها على معارف كليّة، حينئذ يأتي دور التوالد الموضوعي في المرحلة الثانية، حيث نقوم بتطبيق المعارف الكليّة المتولّدة في المرحلة الأولى على مصاديقها الخارجيّة، وهنا يمكن اللجوء إلى القياس، وتكون الاستعانة به صحيحة.

ولمزيد من التوضيح نعود إلى المثال السابق، حيث يقترن ولمرات عديدة زوال الصداع عند تناول حبّة الأسبرين: فهنا تحصل لنا معرفة بالتوالد الذاتي تفيدنا بأنّ تناول حبّة الأسبرين علّة لزوال الصداع. وهذا التوالد توالدٌ ذاتيٌّ لا يستخدم عادةً القياس المنطقي. ولكن بعد أن نحصل على هذه المعرفة، يمكننا اللجوء إلى القياس من أجل الحصول ـ عبر التوالد الموضوعي ـ على معارف أخرى أخصّ منها، فنقول: «هذه حبّة

أسبرين، وكلّ الأسبرين مزيل للصداع، فهذه الحبّة مزيلة للصداع».

إذن لا يمكن استخدام القياس في مرحلة التوالد الذاتي، ولكن بعد الحصول على معارف كليّة في هذه المرحلة يمكننا في المرحلة التالية اللجوء إليه من أجل الحصول على معارف جزئيّة تتولّد وفق طريقة التوالد الموضوعي.

وهنا نعود لنثير مجدّداً إشكال الدور الذي أثير حول المنطق العقلي، لنقول: إنّ هذا الإشكال لا يجري هنا ولا يمكن توجيهه إلى المنطق الذاتي، وبيان ذلك: أنّ المنطق العقلي لا يمكنه التوصّل إلى الكبرى التالية: «كل الأسبرين مزيلٌ للصداع» إلاّ من خلال ما يصطلح عليه أرسطو بالاستقراء التام، أي استقراء تمام حبّات الأسبرين، وهذا ما سمح للتجريبيّين بتوجيه إشكال الدور إليه كما تقدّم شرحه سابقاً. أمّا بالنسبة إلى المنطق الذاتي فالوصول إلى الكبريات ـ وكما يأتي إن شاء الله تعالى ـ يتمّ من خلال ما يصطلح عليه أرسطو بالاستقراء الناقص، حيث تتولّد المعرفة الكليّة تولّداً ذاتياً بحكم الطبيعة، وبعد ذلك يمكن اللجوء إلى القياس ليولّد لنا بطريقة التوالد الموضوعي معارف جزئيّة. وتطبيق القياس في هذه الحالة لن يستبطن الدور، لأنّ الكبرى قد سبق أن توصّلنا إليها في المرحلة السابقة عندما كان التوالد ذاتيّاً.

ومن هنا يتحدّد دور الصيغة القياسيّة في منظومة المنطق الذاتي.

مصادرات المنطق الذاتي

كنّا إلى الآن نتحدّث عن علاقة المنطق الذاتي بمنطق البرهان، وعن علاقته بعلم النفس، وعن موقف المنطق الذاتي من نظريّة المعرفة، ودور الصيغة القياسيّة فيه.

والآن ننتقل إلى الحديث عن مصادرات المنطق الذاتي؛ فإنّ كلّ معرفة لها مصادرات، وهي ما نصطلح عليه في علم الأصول بـ «الأصول الموضوعيّة». وهذه الأصول الموضوعيّة تؤخذ في البحوث أخذ المسلّمات ولا يقام عليها برهان، وهي تسمّى في العرف الحديث بـ«المصادرات».

وهذه المصادرات على قسمين: فمنها ما تشترك فيه جميع حقول المعرفة البشريّة، من قبيل الأوليّات؛ ومنها ما يختصّ ببعض الفروع دون البعض الآخر.

ولنأخذ مثالاً على ذلك من علم الهندسة: فإقليدس اعتبر أنّ هناك مجموعة من القواعد مسلّمة الصحّة، ولم يقم عليها برهاناً، بل ادّعى أنّها بديهيّة، وبنى عليها المعارف الهندسيّة الأخرى، من قبيل قوله: «إنّ الخطّ المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين»[٦]، حيث فرغ عن صحّتها وبنى عليها مسائل هندسيّة أخرى.

ونذكر مثالاً آخر من علم الحساب: فقولهم: «إنّ مساوي المساوي مساو لما يساويه ذلك المساوي» عبارة عن مصادرة اعتبروها من مبادئ علم الحساب الأوليّة التي لا يقام عليها برهان، وبنوا عليها مسائل حسابيّة أخرى.

وهنا نأتي إلى تحديد مصادرات المنطق الذاتي التي لا يكون مطالباً بالبرهنة عليها، وهي عبارة عن ثلاث مصادرات، نتناولها في الأبحاث التالية:

المصادرة الأولى من مصادرات المنطق الذاتي

المصادرة الأولى من مصادرات المنطق الذاتي هي حصول العلم والجزم لدى الإنسان، بمعنى أنّ المنطق الذاتي يأخذ حصول العلم لدى الإنسان أمراً مفروغاً عنه ولا يسعى للبرهنة عليه وإيجاده عند من لم يحصل لديه. فعند اقتران زوال الصداع بتناول الأسبرين لمرّات عديدة، يحصل العلم لدى الإنسان بأنّ تناول الأسبرين علّة لزوال الصداع، وليس من وظيفة المنطق الذاتي البرهنة على حصول هذا العلم أو إيجاده لدى الإنسان، وإنّما يتعامل معه بوصفه أمراً مفروغاً عنه. ثمّ تبدأ وظيفته من حيث يحصل العلم المذكور ليفلسف الموضوع ويقدّم تفسيراً لحصوله.

ثمّ إنّ المنطق الذاتي عندما يتحدّث عن العلم لا يقصد به اليقين بالمصطلح المنطقي، وهو الموصوف هناك بأنّه «مضمون الحقانيّة»، وإنّما يتحدّث عن العلم بمعناه اللغوي، وهو الجزم الذي لا لبس فيه ولا شك. فالإنسان عندما يضع الماء على النار، لا يحتمل أنّ الماء سيبقى على حاله من عدم الغليان حتّى لو طال بقاؤه على النار، بل يجزم بأنّه سوف يغلي. وجزمه بغليان الماء يستوي مع جزمه بسائر المحسوسات، من قبيل جزمه بالنار مثلاً.

إذن حصول العلم ـ بمعنى الجزم لا بمعنى اليقين المنطقي ـ يؤخذ في بحثنا

بوصفه أصلاً موضوعيّاً. ولذلك، لو أتانا من ينكر حصول الجزم لديه بأنّ النار علّة لغليان الماء، مدّعياً أنّ ذلك مردّه إلى الصدفة، فعندها لا يمكن للمنطق الذاتي أن يقدّم له شيئاً أو يزيل هذا الشك من نفسه. إلاّ أنّنا مع ذلك نعتقد بأنّ الشك في هذه الأمور لا يحصل لدى الناس، وإنّما كثيرٌ منهم اصطنعوه.

وعلى أيّة حال، فالواجب علينا أن ننظر في مدى تقبّل الناس لهذه المصادرة، أي في مدى تقبّلهم لفكرة أنّ التجربة يمكن أن تفيدنا بأنّ «أ» علّة لـ«ب».

ونحن نجد أنّ هذا الأمر متسالمٌ عليه في بلادنا وفي ثقافتنا، كما نجد أنّ الفلاسفة العقليّين التابعين لأرسطو تلقّوا هذا الأمر على نحو القبول، حيث قالوا: إنّ التجربيّات قضايا جزميّة لا مجال للشك فيها، وعدّوها ضمن اليقينيّات [لدى حديثهم عن مبادئ الأقيسة، وهناك ذكروا أنّه يحصل لدينا بتكرّر المشاهدة ما يوجب رسوخ حكم في النفس لا شكّ فيه، كالحكم بأنّ كلّ نار حارّة، وأنّ الجسم يتمدّد بالحرارة. وقد ذكروا في مقام تبرير حصول هذا العلم أنّ الاستنتاج في التجربيّات هو من نوع الاستقراء الناقص المبني على تعليل افترضوه وذكروا أنّه يفيد القطع بالحكم، لاعتماده بحسب زعمهم على قياسين خفيّين: أحدهما استثنائي والآخر اقتراني، وهما قياسان يستعملهما الإنسان في قرارة نفسه من غير التفات غالباً](٧).

وفي مقابل هذا التيّار ظهر تيّارٌ قويٌّ لا يستهان به في أوساط الفلاسفة التجريبيّين الذين آمنوا بالتجربة واعتبروها مصدر المعرفة البشريّة، وهذا التيّار أنكر فكرة العليّة والسببيّة، وقصر اعترافه بحصول الجزم على مجال التجربة الحسيّة المباشرة فحسب، وما يقع في حدود الحسّ المباشر هو نفس النار لا عليّتها للإحراق.

ومن هنا نجد أنّ جماعةً من التجريبيّين ذهبوا إلى أنّ المعارف الحاصلة من التجربة عبارة عن قوانين ثابتة على نحو الاحتمال لا على نحو الجزم. وإذا ضممنا إلى هذا الاعتقاد اعتقادهم بأنّ جميع المعارف البشريّة قائمة على أساس التجربة، خرجنا بنتيجة، وهي أنّ كلّ معارفنا عرضة للشك، حتّى المعارف الرياضيّة من قبيل أنّ «الواحد نصف الاثنين» الناتجة ـ عندهم ـ عن التجربة.. نعم، حتّى هذه عرضة للشك، شأنها في ذلك تماماً شأن القضيّة القائلة بأنّ «كلّ نار محرقة».

والحقيقة أنّ المجال لا يسع للدخول في هذا البحث بشكل مفصّل لبيان مختلف الاتجاهات الموجودة لدى تيّارات المنطق التجريبي، ومدى اعتراف كلٍّ منها بالشك واليقين، فإنّه بحثٌ مفصّل؛ غير أنّنا نكتفي بالإشارة إلى مسألة، وهي أنّه من المحتمل ـ احتمالاً قويّاً ـ أن يكون عجز الفلاسفة التجريبيّين عن تفسير حصول العلم هو الذي يقف وراء إنكارهم له، فكأنّهم إثر عجزهم عن ذلك منوا ببلبلة أصابت فكرهم، فأدّت بهم إلى إنكار أصل حصول العلم. وهذا الإنكار يمكن تفسيره على أساس ما ذكرناه، وأنّ حالة الشك الحاصلة لديهم ناجمة عن انحراف في سير فكرهم، فإنّهم من ناحية أنكروا وجود معارف عقليّة أوليّة، ومن ناحية أخرى أرجعوا جميع المعارف إلى التجربة، ومن ناحية ثالثة رأوا أنّ دائرة الكليّات أوسع من دائرة التجربة، فما كان منهم إلاّ أن أنكروا من رأس حصول العلم.

إذن مسألة الإنكار لديهم لم تعد مشكلة منطقيّة بقدر ما تعبّر عن مشكلة نفسيّة عاشوها، وإلاّ فهل يشكُّ أحدٌ حقيقةً في أنّ عنق الإنسان إذا حزّت فإنّه يموت؟! أو في أنّ من يدخل النار يحترق؟!

وهنا يأتي دور المنطق الذاتي ليعالج المشكلة النفسيّة التي عاشها هذا الاتّجاه من التجريبيّين. ولو استطاع هذا المنطق أن يقدّم تفسيراً معقولاً ـ يقبله هؤلاء ـ حول كيفيّة حصول العلم من خلال التجربة، فإنّ هذا سيعيد بصيص الأمل في رجوعهم إلى حظيرة اليقين.

المصادرة الثانية من مصادرات المنطق الذاتي

بعد افتراض حصول العلم بأنّ «أ» علّة لـ«ب»، يأتي دور الحديث عن المصادرة الثانية من مصادرات المنطق الذاتي. وحاصل هذه المصادرة هو الاعتراف بأنّ هذا الجزم الحاصل ليس مجرّد وهم يعيشه الإنسان نتيجةً لغفلته عن برهان عقلي، وإنّما هو بالفعل ناتج عن قوّة العقل.

وتوضيح ذلك: أنّ الفلاسفة العقليّين ذكروا أنّ لدى الإنسان ـ إلى جانب ملكة العقل ـ ملكة أخرى يطلقون عليها «ملكة الوهم»، وهذه الملكة تدعو الإنسان إلى

الاعتقاد بجملة من الأمور اعتقاداً أولياً، بمعنى أنّها تنتج اعتقاداتها مباشرةً وابتداءً، دون أنّ تفترض اعتقادات سابقة عليها كانت سبباً في حصولها.

وكثيراً ما يخيّل للإنسان الذي لم يمارس صناعة البرهان أنّ معطيات الوهم عبارة عن معطيّات العقل الأوّل، وأنّها معارف عقليّة أوليّة لا كلام فيها. ويبقى الحال على ما هو عليه إلى أن يأتي دور العقل في ممارسة ما يشبه الحيلة، ليفسد بذلك على الوهم ما هو فيه، فيبدأ بترتيب المقدّمات ثمّ يصل منها إلى النتائج، والوهم غافلٌ عمّا يدبّره له العقل. وتستمر عمليّة البرهان بين العقل الأوّل والثاني إلى أن يفضي الأمر إلى نتيجة تتصادم مع بعض معطيات الوهم الأوليّة. وهنا بالتحديد يستيقظ الإنسان من غفلته، ويعي أنّ ما قدّمه له الوهم بصفته مبادئ عقليّة ومعارف أوليّة لم يكن كذلك، وإنّما كان مجرّد وهم. وهو لا يستطيع البقاء على موقفه السابق من تلك المعارف، لأنّ الفرض أنّ النتيجة التي توصّل إليها العقل وتصادمت مع هذه المعارف كانت نتيجة مبرهن عليها وموضع قبول لديه، وحيث إنّ العقل لا يكذّب نفسه، فلا يبقى حينئذٍ شكٌّ في أنّ ما حسبه من المعارف العقليّة الأوليّة لم يكن كذلك.

ومن باب المثال نقول: إنّ قوّة الوهم لا تتصوّر أن يكون العالم متناهياً، بحيث يتاح للإنسان أن يصل إلى مكان يمدّ يده خارجه فتقع خارج هذا العالم. ولذلك نجد أنّ هذه القوّة تقذف في نفس الإنسان وتنفث فيها بأنّ العالم غير متناه.

هنا يأتي العقل ـ كما قلنا ـ ليحتال على الوهم، فيبدأ بترتيب المقدّمات والوصول إلى النتائج، إلى أن يقيم البراهين القاطعة على تناهي الكميّات المتّصلة. وخلال هذه العمليّة تكون النفس بصدد مواكبة ما يجري والمصادقة عليه، حتّى تصادق على النتيجة، بينما تصادق قوّة الوهم على المقدّمات وترفض الإذعان للنتيجة. وهنا يظهر للنفس أنّ ما تلقّته بوصفه من مدركات العقل الأوّل لم يكن سوى مجرّد وهم. ومع تكرّر هذه العمليّة وأنس النفس بالبرهان، تزداد قوّتها على التمييز بين مدركات العقل الأوّل وبين مدركات الوهم، حتّى اعتبر بعض فلاسفتنا أنّ علم المنطق هو صناعة يميّز بها بين مدركات العقل الأوّل وبين مدركات الوهم، وأنّ الغرض من تأليف هذا العلم هو ترويض النفس على هذا التمييز.

وفي ذيل الحديث عن قوّة الوهم لا بأس بالإشارة إلى أنّ السيطرة على هذه القوّة ليست بالعمليّة السهلة، وهي مرتبطة بما يمنحه الله تعالى للإنسان من قدرة على السيطرة عليها أكثر من ارتباطها بإقامة البرهان على كونها مجرّد وهم. فإقامة البرهان العقلي على كون شيء وهماً لا يكفي على الإطلاق لاجتثاث جذور هذا الوهم من النفس. ومن هنا نجد أنّ الإنسان الذي يعلم ـ بالوجدان أو البرهان ـ أنّ الموتى لا يمكن أن يرقصوا أمامه، يخيّل له عندما يذهب إلى المقبرة أنّهم يفعلون ذلك، اللهمّ إلاّ قوي الجنان، وهذا معنى ما ذكرناه من أنّ العمليّة مرتبطة بما يمنحه الله للإنسان.

ومن هذه المقدّمات نخرج بنتيجة، وهي أنّنا عندما نتحدّث عن المعرفة الوهميّة، فإنّنا نقصد منها تلك المعرفة التي يحكم العقل الأوّل ببطلانها لدى إعمالنا الطريقة البرهانيّة في التفكير.

وهنا نعود إلى أصل المصادرة الثانية التي ذكرناها، وهي أن لا يكون العلم بعليّة «أ» لـ «ب» الناتج عن تكرّر الاقتران علماً ولّدته قوّة الوهم، بحيث يزول إذا لجأ العقل الأوّل إلى صناعته البرهانيّة، بل أن يكون علماً يحصل لدى الإنسان فيما لو عُزل تماماً عن قوّة وهمه. ومن هنا تتحدّد وظيفة المنطق الذاتي بتفسير العلوم غير الناتجة عن الوهم.

وقبل الانتقال إلى الحديث عن المصادرة الثالثة، يبقى أن نشير إلى موقف كلٍّ من المنطق العقلي والمنطق التجريبي من هذه المصادرة:

أمّا المنطق العقلي فيصادق على ما قلناه، لأنّه يعترف بأنّ العلم الحاصل هو عبارة عن معرفة عقليّة صحيحة وليس وهماً، فلا يمكن أن تخالفه أحكام العقل الأخرى، لأنّ العقل لا يعارض نفسه.

وأمّا التجريبيّون فهم على قسمين، تبعاً لموقفهم من أصل حصول العلم: فمن أنكر منهم أصل وجود هذا العلم، لم يعد من الممكن لديه الحديث حول منشئه، وهل أنّه من مدركات العقل أم مدركات الوهم. وأمّا بعض من يعترف منهم بحصول علمٍ من هذا القبيل، فيفسّره بما يقرب من الوهم، لأنّه في الحقيقة يفسّره على أساس العادة، والعادة قريبة إلى الوهم.

وعلى أيّة حال، سيأتي التعرّض لهذا الموضوع في الأبحاث القادمة بإذن الله تعالى مع بقيّة الإشكالات والتفاصيل.

المصادرة الثالثة من مصادرات المنطق الذاتي

المصادرة الثالثة من مصادرات المنطق الذاتي عبارة عن فرض الإيمان بالعقل الأوّل، على فروق سوف تظهر بين المعارف المولّدة بالمنطق الذاتي، من حيث مساحة المبادئ العقليّة الأوليّة التي تتطلّبها؛ فبعضها يتوقّف على مبادئ أوليّة أكثر ممّا يتوقّف عليه البعض الآخر: فكلّ تطبيقات المنطق الذاتي تتوقّف على مبدأ استحالة اجتماع المتناقضين، وهو المبدأ الذي لا تتمّ بدونه معرفة على الإطلاق، بينما يزيد بعضها في توقّفه كذلك على مبدأ العليّة الذي هو أيضاً من مكتشفات العقل الأوّل. وحينما نشرح المنطق الذاتي وكيفيّة تفسيره للعلم التجريبي، سوف تتّضح حينئذٍ الحاجة إلى فرض هذه المبادئ الأولية، التي هي عبارة عن مصادرة بالنسبة إلى المنطقِ الذاتي.

تعميم حصول العلم على حدوث العالَم

وفي هذا المقام يمكن أن نستفيد فائدة دينّية مهمة، وذلك انطلاقاً من تفسير المنطق الذاتي لطريقة حصول العلم من خلال التجربة، فإنّ المنطق الذاتي يفترض مبدأ العليّة في مرحلة متقدّمة على التجربة، وهذا يعني أنّ مبدأ العليّة مبدأ عقلي وليس مبدأ تجريبيّاً، وهذا يعني بدوره عدم إمكانيّة تفسير العلوم الطبيعيّة بمعزلٍ عن هذا المبدأ.

هنا نقول: إنّنا إذا تناولنا شخصاً يعتقد بحصول العلم من خلال التجربة وأنّ ما ينتج منها ليس وهماً، ثمّ استطعنا أن نبيّن له أنّه لا يمكن تفسير هذا العلم إلاّ على أساس الاعتراف بمبدأ عقلي أوّلي سابق على التجربة هو مبدأ العليّة، فإنّ ذلك سيكون من ناحية تأييداً للإلهيّين الذين يعتقدون بهذه الفكرة، ومن ناحية أخرى سيكون من الممكن تّعميم هذا المبدأ إلى أصل العالم وإلى أصل الكون، باعتباره قانوناً من قوانين العقل العامّة.

وأمّا إذا فرضنا أنّ مبدأ العليّة مستفاد من التجربة، فإنّ التعميم سيكون مرهوناً بمقدار ما تسمح به التجربة من التعميم.

مبادئ العقل الأوّل لدى المنطق العقلي

عندما نتحدّث عن العقل الأول، فإنّنا نتّفق مع المنطق الأرسطي من بعض الجهات حول المراد منه، ونختلف معه من جهات أخرى:

أمّا المقدار الذي نتّفق فيه معه فهو أنّ العقل الأوّل عبارة عن المعلومات الثابتة في النفس دون برهان، فلو كانت كل معرفة ثابتة ببرهان للزم التسلسل أو الدور كما يقولون، فلا بدّ أخيراً من الانتهاء إلى معارف غير مكتسبة عن طريق البرهان، ومن هنا أُطلق على هذا العقل اسم العقل الأوّل. وإلى هنا نحن متّفقون مع المنطق العقلي في إطلاق العقل الأوّل على المعارف الأولية التي لم تكتسب عن طريق البرهان. إلاّ أنّ اختلافنا معه يكمن في تحديد أصناف العقل الأوّل وأنواعه. والمعروف عند المنطق العقلي أنّ معارف العقل الأوّل عبارة عن ستّة:

١ ـ **الأوليّات**: [وهي قضايا يصدّق بها العقل لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصوّر الطرفين مع توجّه النفس إلى النسبة بينهما كافياً في الحكم والجزم بصدق القضيّة][8]، وذلك من قبيل استحالة اجتماع النقيضين.

٢ ـ **المشاهدات**: أو المحسوسات، وهي عبارة عمّا يحكم بوجوده الإنسان عن طريق الحس في الخارج، من قبيل الحس بوجه زيد في الخارج، وهكذا ..

٣ ـ **التجربيّات**: [وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منّا في إحساسنا، فيحصل بتكرّر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا شكّ فيه][9]، من قبيل حكم الإنسان على النار بأنّها علّة للحرارة، وذلك عن طريق وضع الورقة على النار مرّات كثيرة، فيرى أنّه متى ما وضعها على النار احترقت.

٤ ـ **المتواترات**: وهي القضايا التي يقطع بها الإنسان عن طريق كثرة النقل الذي يصل حدّاً يمتنع معه تواطؤ الناقلين على الكذب، من قبيل الإخبار عن وجود الكعبة.

٥ ـ **الفطريّات:** وهي القضايا التي تكون قياساتها معها، من قبيل أنّ الاثنين نصف الأربعة.

٦ ـ **الحدسيات:** وهي كالتجربيات، إلاّ أنّ الفرق بينهما بحسب المنطق الأرسطي يكمن في أنّ [الحدسيّات لم تستفد من التجربة المباشرة وإن جرّبت آثارها وعلائمها وقرائنها، من قبيل الحدس بكرويّة الأرض من خلال مشاهدة السفن في البحار، حيث تبدو أعاليها ثمّ تظهر بتمامها، وذلك بخلاف التجربيّات التي تحصل من التجربة المباشرة لمؤدّياتها](١٠).

التجربة بين المنطق العقلي والعلم الحديث

وينبغي هنا أن نلفت النظر ـ ونحن نتناول بعض المصطلحات ـ إلى أنّ التجربة التي تحدّثنا عنها لدى حديثنا عن أصناف العقل الأوّل تختلف عن التجربة في مصطلح العلم الحديث. والاختلاف بينهما على نحو العموم والخصوص، أي أنّ التجربة في المصطلح القديم أعمّ منها في المصطلح الحديث؛ لأنّها في المصطلح القديم عبارة عمّا ذكرناه، وأمّا في المصطلح الحديث فهي أضيق من ذلك، لأنّ التجربة التي يعيشها الناس في حياتهم لا يسمّونها تجربة، والتجربة عندهم عبارة عن الفروض التي يفترضها العالم ثمّ يتأمّل فيها، ويتساءل: ماذا سيجد إذا كان هذا الفرض صادقاً، وماذا سيجد إذا كان كاذباً.. وبعد أن يحدّد الأشياء التي يترقّب أن يجدها على فرض صدق هذا الافتراض، وكذلك الأشياء التي يترقّب أن يجدها على فرض كذب ذاك، حينئذ يفكّر كيف يمكنه أن يحقّق في المصنع والمعمل الآثار التي يترقّب وجودها على فرض صدق هذه الفرضيّة، والآثار التي يترقّب وجودها على فرض كذبها.

ونحن نلاحظ أنّ هذا العالم يتأمّل في هذه المسألة ويرسم مخطّطاً عملياً ويمارس العمل بقصدٍ علميٍّ معيّن، وهذا هو مفهوم التجربة في مصطلح العلم الحديث.

عودة إلى قضايا العقل الأوّل

ذكرنا فيما سبق أنّ قضايا العقل الأوّل عند المنطق العقلي عبارة عن القضايا الست آنفة الذكر:

١، ٢ ـ أمّا الأوليات والفطريات: فلا شكّ في كونها من مبادئ العقل الأوّل.

٣ ـ وأمّا في باب المشاهدات أو المحسوسات، فنحن نواجه في الواقع تصوّراً وتصديقين:

أمّا التصوّر: فهو عبارة عن الصورة المحسوسة المنقوشة في أفق من آفاق الإدراك البشري، وهي المعبّر عنه بالمحسوس بالذات في مقابل المحسوس بالعرض، والأخير هو عالم الخارج نفسه. وإلى جانب هذا التصوّر هناك تصديقان:

التصديق الأوّل عبارة عن أصل وجود عالم خارجي وراء هذا التصوّر، خلافاً للاتّجاهات المثاليّة والسوفسطائيّين الذين ينكرون وجود واقع خارجي. ونحن نصادق على كون هذا التصديق من مبادئ العقل الأوّل.

والتصديق الثاني عبارة عن مطابقة الصورة المحسوسة بالذات للواقع الخارجي المحسوس بالعرض. وبعبارة أخرى: إعطاء المحسوس بالعرض تمام الصفات والخصوصيّات الثابتة لما هو محسوس بالذات.

والحقيقة أنّ تصديق الإنسان بمطابقة ما يحسّ به للواقع الخارجي ليس مستفاداً من العقل الأوّل ولا من غيره من العقول، وإنّما هو ناجمٌ عن مجرّد توهّم ينشأ وينمو مع الإنسان منذ طفولته، هو الذي يقف وراء ذلك، ولا يمكن السيطرة عليه إلاّ للصدّيقين. وهذا التوهّم منشؤه عدم تمييز الإنسان بين المحسوس بالذات وبين المحسوس بالعرض، نتيجة ضعف الفكر وعدم دقّة النظر وقلّة ممارسته للبراهين الفلسفيّة.

إذن؛ عندما يحكم الإنسان بأنّ الواقع الخارجي أبيض نتيجة بياض الصورة المحسوسة لديه بالذات، فهذا الحكم لا يمكن إرجاعه إلى العقل الأوّل، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في حكمه ذاك، والبياض في الواقع من الصفات الذاتيّة التي تثبت للصورة المحسوسة.

الآن يُدعى ـ بحسب المفهوم العلمي السائد ـ أنّ الألوان عبارة عن صفات ذاتيّة وليست صفات واقعيّة، وهي دعوى لم يبرهن عليها بعد. ولكن سواء قدّم لها برهانٌ أم لم يقدّم، فإنّنا لا نستطيع القول بأنّها خلاف البداهة، وأنّ حال مدّعيها حال من ينكر بأنّ الخطّ المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين، فإنّ كلّ من ينكر القضيّة الأخيرة يمكن لك أن تكذّبه.

يبقى مسألة تتعلّق بالمحسوسات، وهي أنّ اختلاف الصورة المحسوسة بالذات يكشف عن اختلاف الواقع الخارجي، وأنّ التمييز بين الأشياء في عالم الخارج يقوم على أساس التمييز بين آثار هذا العالَم لدى الإنسان، وهي عبارة عن الصورة المحسوسة بالذات. ولكنّ هذا لا يعني إضفاء صفة الصورة المحسوسة على هذا الواقع، وإنّما غاية الأمر أنّ كل موجود في عالم الخارج يقابله رمز، وعلاقة الصورة المحسوسة بالذات بالواقع المحسوس بالعرض تكون حينئذ علاقة الرمز بما يرمز إليه. وإذا تحدّثنا عن المطابقة فالمقصود بها هذا المعنى، أي المطابَقة على نحو الرمزيّة.

٤ ـ الآن يأتي دور الحديث عن المتواترات، وهي في مصطلح المنطق التقليدي القضايا التي يحصل لدى النفس علمٌ بها بشكل قاطع، عن طريق إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب(١١)، من قبيل حصول العلم بوجود الكعبة لدى إخبار جماعة عن وجودها بعد فرض امتناع تواطئهم على الكذب.

فهنا في الواقع حكمان عقليّان: أحدهما يستند إلى الآخر. والأول هو حكم العقل بوجود الكعبة. إلاّ أنّ هذا الحكم مستند إلى حكم عقلي آخر سابق عليه، وهو استحالة تواطؤ الجماعة على الكذب.

ومن هنا يظهر الفرق بين المحسوسات والمتواترات: ففي المحسوسات يستند العقل في حكمه إلى الإحساس، بينما يستند هنا إلى حكمٍ عقلي آخر هو امتناع التواطؤ على الكذب.

وعلى هذا الأساس نحن لا نعدّ القضايا المتواترة من القضايا الأوليّة، لاستنادها إلى حكم عقلي آخر سابق عليها، ولكنّنا سنبرهن في الأبحاث الآتية أنّ الحكم العقلي السابق هذا هو بدوره ليس حكماً عقلياً أوليّاً، وإنّما هو ناتجٌ عن الطريقة الذاتيّة في التفكير.

٥، ٦ ـ يبقى التعليق على التجريبيّات والحدسيّات، حيث الحكم في كلتا الحالتين قائمٌ على أساس تكرّر المشاهدة والممارسة بحيث يمتنع معه الاتّفاق[١٢]. وهنا يأتي نفس ما سجّلناه على المتواترات، لأنّ هذا التعريف يفترض وجود حكم عقلي سابق باستحالة الاتفاق عند تكرّر المشاهدة، وسنوضح في ما يأتي أيضاً أنّ هذا الحكم ليس حكماً عقليّاً أوليّاً، وإنّما مردّه إلى الطريقة الذاتيّة في التفكير.



الهوامش

(١) انظر بهذا الصدد: محمّد باقر الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ط المؤتمر العالمي: ١٦٠ ـ ١٦٢.

(٢) من هنا تبدأ المحاضرة الثانية.

(٣) من هنا تبدأ المحاضرة الثالثة.

(٤) انظر: محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ٩٩ ـ ١٠٠، نقد المذهب التجريبي، وقد استعنّا بعض الشيء في هذين المقطعين بعبارة (فلسفتنا) لأنّ مضمونها متّحد مع ما في التقرير ويمتاز عنه بالوضوح.

(٥) من هنا تبدأ المحاضرة الرابعة.

(٦) انظر: فلسفتنا: ١٦٣، نسبيّة (كانت).

(٧) ما بين معقوفتين أضفناه للتوضيح من: محمّد رضا المظفّر، المنطق، ط. جماعة المدرّسين ـ قم، ١٤٢٤هـ: ٣٣٠ ـ ٣٣١، وجعلناه على لسان الشهيد الصدر.

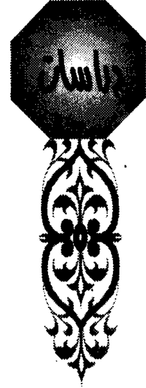
(٨) ما بين معقوفتين من: المنطق: ٣٢٨.

(٩) ما بين معقوفتين من: المنطق: ٣٣٠.

(١٠) في عبارة المقرّر اضطراب، وما بين معقوفتين نقلناه من توضيح الشيخ غلامرضا الفيّاضي للفرق بينهما (انظر: المنطق: ٣٣٥).

(١١) انظر مثلاً: المنطق للشيخ المظفّر: ٣٣٣، المتواترات.

(١٢) انظر: المنطق: ٣٣٣، ٣٣٤.



محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي

القسم الثاني

السيّد محمد باقر الصدر(*)
بقلم: السيّد عبد الغني الأردبيلي

البحث الحالي عبارة عن ستّ عشرة محاضرة شرع في إلقائها المفكّر الإسلامي الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر على طلاّبه في النجف الأشرف في ٥ / رمضان / ١٣٨٤هـ وفرغ من إلقائها في ٢٩ منه. وكانت فكرة هذه المحاضرات قد بدأت بالظهور لديه عند بلوغه بحث (القطع) في دروسه الأصوليّة في العام ١٣٨٣هـ قبل أن ينشر عام ١٩٦٥م مقالاً حول (اليقين الرياضي والمنطق الوضعي) ضمّنه لاحقاً في كتاب (الأسس المنطقيّة للاستقراء) الصادر عام ١٩٧٢م، والذي تعتبر هذه المحاضرات عن نواة كثيرٍ من أفكاره الرئيسيّة، حيث قام هناك بعرضها والبرهنة عليها بشكل أعمق ومنظّم. وعلى من يرغب في الوقوف على آرائه النهائيّة حول الموضوع أن يراجع الكتاب المذكور؛ وأهمية هذه المحاضرات تكمن في الزاوية التاريخية لدراسة تطوّر نظرية المذهب الذاتي عند السيد الصدر.

يُشار إلى أنّ «المنهاج» تنشر هذه المحاضرات للمرّة الأولى، بعد أن بقيت لسنوات مديدة محفوظة في تراث المرحوم السيّد عبد الغني الأردبيلي ـ أحد خلّص طلابه ـ الذي كان قد دوّنها دون أدنى تصرّف، إلى أن تفضّل (مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر) في مدينة قم ـ والذي يُعنى بتحقيق ونشر تراث السيد الصدر ـ بوضعها في متناول يد المجلّة، والتي كلّفت الشيخ أحمد أبو زيد بتهذيبها وتنظيمها وتصحيحها، دون المساس بأفكارها وبترتيبها.

استرجاع وتعميق لبعض النتائج(١)

قلنا: إنّ المصادرة الثالثة عبارة عن الإيمان بالعقل الأول، ثمّ حاولنا إعطاء فكرة عامّة عن العقل الأول من وجهة نظر منطق البرهان، وقلنا: إنّ قضايا العقل الأول في منطق البرهان عبارة عن ستّ قضايا:

(*) مفكّر إسلامي شهيد، أشهر من أن يعرّف، فالسكوت عن تعريفه أجدى.

الأوليّات والفطريّات التي ذكرنا هناك أنّها بلا شكّ من قضايا العقل الأوّل.

أمّا المتواترات والتجريبيّات والحدسيّات، فلا يمكن أن تكون كذلك بحسب تعريفها التقليدي المذكور في منطق البرهان؛ لأنّها ـ وكما ذكرنا أيضاً ـ تستند إلى حكم عقلي آخر أسبق منها، فالأولى أن يكون هذا الحكم العقلي هو أحد قضايا العقل الأوّل، لا المتواترات نفسها.

إذن، لو تمّ إصلاح التعريف وفق ما ذكرناه سابقاً، فستكون هذه الأحكام الأوليّة التي تقع في مرحلة سابقة على المتواترات هي القواعد الكليّة، ولأمكن الاستفادة منها ضمن صيغة القياس وبالطريقة الموضوعيّة؛ لأنّها أساس التواتر والتجربة والحدس، فتصبح هي في عرض الأوليّات، ويكون من الخطأ أن نقول: إنّ لدينا أوليّات، وفي عرضها لدينا حدسيّات ومتواترات وتجريبيّات، بل ـ بناءً على إصلاح التعريف على ضوء الإشكال الذي ذكرناه ـ سيكون لدينا أوليّات، وتقف إلى جانبها هذه القوانين العامّة، ويكون الاستنتاج منها على حدّ الاستنتاج من الأوليّات والفطريّات عن طريق التوالد الموضوعي.

نعم، يبقى في المقام ثغرة تتعلّق بالحسيّات، وهي القضايا المحسوسة؛ فإنّه بعد الفرض بأنّ التصديق بأصل المحسوس أمر ضروري ومن قضايا العقل الأوّل، لا بدّ من التساؤل حول طبيعة القضيّة التي يدركها الحس، هل هي قضيّة جزئيّة؟ أم قضيّة كليّة على نهج الأوليّات والفطريّات والقوانين العامّة التي وقفت خلف تفسير التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات؟ ومرادنا من القضيّة الكليّة هو أنّ العقل متى ما أحسّ بشيء موجود، فهذا يعني بالملازمة [التطابق والتشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي] (٢).

فإذا قلنا بوجود هذا الحكم الكلّي ـ وهو التطابق بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي ـ فسينفتح الباب أمام الإشكال الذي تقدّم سابقاً لدى الحديث عن المتواترات والتجريبيّات؛ لأنّ الحكم بوجود هذا المحسوس في الواقع الموضوعي ليس حكماً أوليّاً، بل مستنبطاً وفق موازين الصيغة القياسيّة، وذلك بأن نقول: إنّ كل محسوس موجود (الكبرى)، وهذا محسوس (الصغرى)، فهذا موجود.

ونحن نلاحظ أنّ الحكم بوجود المحسوس في عالم الخارج سيكون حينئذٍ من سنخ القضايا الفطريّة التي تكون قياساتها معها ويُمكن البرهنة عليها بقياس، لا من سنخ القضايا الأوليّة؛ لأنّ العقل لا يصدّق بها بمجرّد تصوّر طرفيها، بل يوسّط ما لا يكاد يغيب عن الذهن، إلى درجة أنّ العقل يخطو معه إلى النتيجة بدون فاصل زمني أو تأمّل.

وإمّا أن نقول: إنّ القضيّة المحسوسة قضيّة جزئيّة لا كليّة، والعقل لا يحكم بأنّ كلّ محسوس موجود على نحو القضيّة الكليّة، بل يحكم بأنّ هذا موجودٌ على نحو القضيّة الجزئيّة؛ وذلك أنّ الإحساس يوجِد في الإنسان التصديق، [ولا شكّ في أنّ الإنسان الاعتيادي يذهب إلى الاعتقاد بدرجة كبيرة من التطابق والتشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي](٣)، وهذا قانون جعله الله تعالى في الحس، كما جعل النار موجدةً للحرارة، بحيث ينصبُّ القطع على قضيّة جزئيّة من أوّل الأمر.

وهناك عدّة فوارق ظاهرة بين هذين التصويرين، أحدها: أنّنا إذا فرضنا أنّ القضيّة المحسوسة عبارة عن تلك القضيّة الكليّة العامّة كما ذكرنا، فيصدق بهذا أنّ معارف العقل الأوّل كلّها معارف شرطيّة وإجماليّة ومعلّقة، وليست معارف وجوديّة بحسب مصطلح العصر الحديث، أو تنجيزيّة بحسب اصطلاحنا في علم الأصول؛ بمعنى أنّ جميع معارف العقل الأوّل ترجع إلى قضايا إجماليّة أو قضايا شرطيّة: فإنّ «الاثنين نصف الأربع» معرفة شرطيّة وليست معرفة وجوديّة، بمعنى أنّه لو وجد شيء وكان اثنين، فسيكون نصف الأربعة. وهذه القضيّة لا تنبئ عن شيء في عالم الوجود بالفعل، وإنّما تنبئ عنه على نحو القضيّة الشرطيّة، وهكذا قولنا «الجزء أصغر من الكل». وهذا الأمر يجري حتّى في القضايا المحسوسة؛ لأنّنا أرجعنا حكم العقل الأوّل في القضايا المحسوسة إلى قضية كليّة، والقضيّة الكليّة قضيّة شرطيّة، بمعنى أنّ الإنسان إذا أحسّ بشيءٍ من عالم الخارج، فهذا يعني أنّ ما أحسّ به موجودٌ في ذلك العالم.

إذن، العقل الأوّل لا ينبئ عن معرفة وجوديّة، وإنّما ينبئ عن أمور ومسائل معلّقة، وما لم تضمّ إليها صغرياتها ـ وهي عبارة عن الشرط ـ فلا يثبت شيءٌ في عالم الخارج.

أمّا الشرط في القضايا الشرطيّة: فتارةً يثبت عن طريق العلم الحضوري، فتكون النتيجة محرزة لا محالة ومضمونة الحقّانيّة، باعتبار أنّ الكبرى مدركة بالعقل الأول، والصغرى معلومة بالعلم الحضوري، فينتج عنهما أنّ الشيء موجودٌ في الخارج.

وأخرى يثبت عن غير طريق العلم الحضوري، أي عن طريق العقل الثالث، فتكون الكبرى مستفادة من العقل الأوّل، والصغرى من العقل الثالث، وتكون النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات.

عوداً على بدء، فإنّه بناءً على إرجاع القضيّة المحسوسة إلى قضيّة كليّة، يكون العقل الأوّل منبئاً عن قضايا معلّقة وشرطيّة لا تثبت شيئاً بالفعل، وإنّما تفتقر إلى إثبات صغرياتها ومقدّماتها، ليتمّ بعد ذلك إثبات النتيجة عن طريق التوالد الموضوعي. وهذه الصغريات خارجة عن دائرة العقل الأوّل، حتّى في حال ثبوتها بالعلم الحضوري.

نعم؛ لو قلنا بأنّ القطع في القضيّة المحسوسة ينصبُّ على القضيّة الجزئيّة مباشرةً، فحينئذ سيشكّل ذلك استثناءً من أحكام العقل الأوّل؛ لأنّ قضاياه ستكون عبارة عن قضايا شرطيّة معلّقة باستثناء هذه القضيّة، حيث ستكون قضيّة وجوديّة ومعرفة تنجيزيّة.

هذا بناءً على الطريقة الموضوعيّة في توالد المعرفة التي لم يثبت العقلان الأوّل والثاني فيها شيئاً في الخارج، خلافاً للطريقة الذاتيّة.

هذا ما أردنا بيانه بالنسبة إلى مصادرات المنطق الذاتي.

الفائدة العمليّة للمنطق الذاتي

وقبل الدخول في موضوع بحثنا، تبقى مسألة لا بدّ من بيانها، وهي ترتبط بالفائدة العمليّة المرجوّة من المنطق الذاتي: فالمنطق الذاتي ـ على ضوء ما عرفناه حتّى الآن ـ يأخذ على عاتقه بيان وتوضيح قوانين الطريقة الذاتيّة في توالد المعرفة، فهل لذلك فائدة ترتجى في عصمة ذهن الإنسان وصيانته عن الوقوع في الخطأ في الفكر كما هو الحال لدى أصحاب المنطق البرهاني بحسب ما يدّعونه؟! فإنّ فائدة المنطق البرهاني تكمن في أنّ مراعاة قوانينه تعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ، أو بتعبير

متواضع وصحيح: تحدّ من الأخطاء وتقلّل منها. وهذا ما عبّرنا عنه بالفائدة العمليّة.

أمّا آليّات هذه العمليّة وكيفيّة مساعدة هذا المنطق على الحدّ من الأخطاء، فبتزويده الإنسان بالقدرة على التمييز بين الوهم وبين العقل، أي بالقدرة على إبطال القضايا التي تنشأ من الوهم، وسنستعرض في البحوث المقبلة كيف أنّ الوهم هو أحد مناشئ الخطأ الذي يقع فيه الإنسان.

إذن، الوهم يجرّ الإنسان في كثير من الأحيان إلى الوقوع في كثير من الأخطاء، ووظيفة منطق البرهان إزاء ذلك تزويد الإنسان بالقدرة على التمييز بين العقل والوهم، وذلك عبر تزويده بصناعة البرهان التي تخوّله ترتيب المقدّمات، واستدراج الوهم بالنحو الذي ذكرناه في محاضرة سابقة، إلى أن ينتهي إلى دفعه من خلال البرهنة على بطلان ما انتهى إليه.

هذه فائدة مهمّة سجّلت لمنطق البرهان.

وهذه الفائدة بنفسها يتمتّع بها المنطق الذاتي وتحظى بها الدراسات التي سوف نقدّمها الآن تحت هذا الاسم؛ لأنّها تتكفّل بفضح الوهم والكشف عن جملة من قضاياه بهدف تغليب سلطان العقل على سلطانه، والحؤول دون حصول العلم لدى الإنسان من خلال ما يقدّمه له الوهم من معطيات.

وقد ألمحنا سابقاً ـ ونذكره الآن بشيء من التفصيل ـ أنّ القضيّة التي ينتهي إليها الوهم تكون بأحد نحوين:

فتارةً تكون بحيث يمكن للعقل الأوّل والعقل الثاني إبطالها بالصناعة إبطالاً جازماً، وذلك بإثبات نقيضها كما في المثال الذي قدّمناه في محاضرة سابقة، حيث ذكرنا أنّ الإنسان قد يقطع تحت تأثير وهمه بعدم تناهي العالم، ثمّ يأتي دور العقل الأوّل ليرتّب المقدّمات بصناعة البرهان وينتهي إلى نتيجة متناقضة تماماً مع النتيجة السابقة، ويفرض بذلك على الإنسان القطع بتناهي العالم والكميّات المتّصلة فيه. إذن، انتهى العقل في هذه الحالة إلى نتيجة قطعيّة مضادّة للنتيجة التي أوهم الوهم بصحّتها.

وتارةً أخرى لا يكون الحكم الذي يصدره العقل في مقابل الوهم حكماً قطعيّاً، وإنّما يولّد في مقابله احتمالاً لا يصل إلى درجة القطع، ولكنّه يعمل على المحافظة

على هذا الاحتمال وصيانته، بحيث لا يُمكن القضاء عليه إلاّ إذا تمّ تهميش دور العقل بشكل كامل والانصياع الكامل لسلطان الوهم، والانغماس في أحكامه.

والمنطق الذاتي ـ بحسب ما سنبيّنه في هذه المحاضرات ـ يتكفّل أمر محاربة الوهم على كلا الصعيدين، ويحدّ من انسياق الإنسان مع الوهم في كلتا الحالتين.

إلى هنا نكون قد انتهينا من بيان مقدّمات البحث، ولنشرع في أصل الموضوع.

نطاق المعرفة التي يبحثها المنطق الذاتي

إنّ المعرفة الناجمة عن الطريقة الذاتيّة في التفكير تنتمي إلى ميدان الحس والتجربة؛ فنحن نعرف أنّ الصورة المحسوسة التي تحصل لدى الإنسان لها جانبان: أحدهما يرجع إلى العلم الحضوري، وآخر إلى العلم الحصولي.

أمّا ما يرجع إلى العلم الحضوري فأصلُ وجود هذه الصورة، إضافةً إلى خصوصيّاتها المحسوسة بالذات، وهذا كلّه ممّا لا علاقة للمنطق الذاتي به. كما لا علاقة له بالمقدار الذي يعترف به العقل من مطابقة الصورة المحسوسة مع الواقع، بل هو من وظيفة العقل الأوّل والعقل الثاني.

وهناك علاقات وروابط قائمة بين الأشياء الخارجيّة المحسوسة يمكن إثبات قسم منها بالبرهان أيضاً. فمثلاً عندما يحسّ الإنسان بالماء، ثمّ يحسّ مرّة أخرى به، ويرى تماثل هاتين الصورتين المحسوستين بالذات، فيستكشف حينئذ أنّ ما ترمز إليه هذه الصورة هو نفس ما ترمز إليه تلك من حيث الجنس والنوع، ولا يُحتمل أن يكون ما أثار الصورة الأولى عبارة عن سائل حار، بينما أثار الثانية جسمٌ كقرص الشمس، بحيث يكون التفاوت بين الصورتين كالتفاوت بين قرص الشمس وبين البحر.

هذا الاحتمال لا يسمح العقل بافتراضه؛ باعتبار إيمانه بلزوم السنخيّة بين الرمز وذيه، وعن طريق هذا الإيمان يعرف التماثل والتقارب. وأحياناً أخرى يدرك التغاير والتباين لا التماثل، كما لو رأى إنساناً ثمّ رأى ذئباً، ففي هذه الحالة لا يحتمل أنّ ما رآه في الحالة الأولى هو ما رآه في الحالة الثانية؛ لأنّه لا مبرّر لاختلاف الصورة بهذا الشكل.

إذن، روابط وعلاقات التماثل بين الشيئين الخارجيّين أو التغاير بينهما، يمكن إثباتها بالعقل الأوّل.

إلاّ أنّ جملةً منها لا يمكن إثباتها بالعقل الأوّل ولا العقل الثاني. وهذه المساحة بالذات هي مساحة المنطق الذاتي وميدان الطريقة الذاتيّة في التفكير. فإذا أردنا تحديد ميدان هذا المنطق، أمكننا القول: إنّ ميدان المنطق الذاتي هو خصوص العلاقات والروابط التي لا يُمكن إدراكها بالعقل الأوّل أو الثاني. ونجدّد التأكيد على قيد عدم إمكان الإدراك بالعقلين الأوّل والثاني.

وعلى سبيل المثال، فإنّ من جملة هذه العلاقات والروابط علاقة العليّة، أي كون الشيء علّة لشيء آخر، وهذه العلاقة في ما هو محسوسٌ بالعرض لا يُمكن إثباتها بالبرهان، وهو ما سنقيم البرهان عليه. وهنا يأتي دور الطريقة الذاتيّة في التفكير.

ومثالٌ آخر: حكمُنا بأنّ الشخص الذي نراه هو صديقُنا؛ فعندما نرى السيّد الإشكوري(٤) نحكم بأنّه هو الشخص الذي نعرفه ونعاشره، مع أنّ هذا الحكم ليس ممّا يُمكن إثباته بالعقل الأوّل؛ لأنّ هذا العقل لا يأبى عن تفسير التماثل بين الصورتين المحسوستين بأحد تفسيرين: فإمّا أن يكون الشخص الذي نراه هو فعلاً صديقنا الذي نعرفه ونعاشره. وإمّا أن لا يكون هو، ويكون هناك تماثل من سائر الجهات بين الصورتين، وهو ما لا يأبى العقل الأوّل افتراضه. وهنا أيضاً يأتي دور الطريقة الذاتيّة في التفكير.

إذن، المنطق الذاتي لا يبحث عن نفس الصور المحسوسة بالذات وعن العلاقات القائمة بينها، بل عن العلاقات القائمة بين الصور المحسوسة بالعرض ممّا لا يُمكن إثباته باللجوء إلى العقل الأوّل.

ما يتعلّق بالمحسوس بالعرض(٥)

كنّا بصدد تحديد نطاق المعرفة التي يتناولها المنطق الذاتي. وقلنا: إنّه يتحرّك في ميدان الحس والتجربة. والآن نقول: إنّ ما يحصل العلم به لدى الإنسان:

تارةً يكون معلوماً بالعلم الحضوري، وهو عبارة عن المحسوس بالذات، أي ما يقوم قائماً في أفق من آفاق النفس.

وأخرى يكون معلوماً بالعلم الحصولي، وهو عبارة عن المحسوس بالعرض أو الواقع الموضوعي في الخارج.

والحالة الأولى خارجة بالكليّة عن محلّ الكلام؛ لأنّها بتمام خصوصيّاتها وشؤونها معلومة بالعلم الحضوري بفعل قيامها في أفق من آفاق النفس المدركة. وكذلك الحال بالنسبة إلى العلاقات والروابط القائمة بين نفس الصور المحسوسة بالذات بما هي محسوسة بالذات؛ كما لو حكم الإنسان بأنّ هذه الصورة المحسوسة بالذات أشدّ بياضاً من تلك الصورة الأخرى المحسوسة بالذات أيضاً، فهذا حكمٌ في نطاق المعلوم بالذات على أيّ حال، وليس حكماً في نطاق العلم الحصولي.

وأمّا الحالة الثانية التي نبحث فيها عن المحسوس بالعرض، ففيها عدّة مقامات:

المقام الأوّل: في إثبات أصل وجود المحسوس بالعرض عن طريق الحس، وذلك في قبال من يدّعي أنّ ما يحصل من الحس تصوّر ساذج لا يكون معه تصديقٌ بوجود واقع موضوعي.

المقام الثاني: في مطابقة هذا الواقع الموضوعي مع خصوصيّات ما هو معلومٌ بالذات، بحيث إنّ كلّ ما يتراءى لنا في الصورة المحسوسة بالذات يحكي عن مقدارِ مطابقة للواقع الموضوعي الذي ثبت أصل وجوده في المقام الأوّل.

المقام الثالث: في العلاقات والروابط القائمة بين الأشياء الواقعة في الخارج، والمحسوسة بالعرض، من قبيل علاقة العليّة أو العينيّة مثلاً.

ففي العليّة ـ حيث يكون شيءٌ علّةً لشيء آخر ـ لا نتناول العليّة بين الصورتين بما هما صورتان، وإنّما نتناول عليّة شيء في عالم الخارج لشيء آخر في عالم الخارج كذلك. وكذلك عندما نتناول علاقة العينيّة، حيث نقول بأنّ هذا هو ذاك، فهذه العلاقة ظرفها عالم الخارج. أضف إلى ذلك مثلاً علاقة المثليّة، حيث نقول بأنّ هذا مثل ذاك، إلى غيرها من العلاقات القائمة في عالم الخارج.

إذن، هذه مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: في إثبات أصل المحسوس في الخارج

أمّا المقام الأوّل ـ وهو إثبات أصل المحسوس في الخارج ـ فهو على نحو القضيّة الكليّة الراجعة إلى العقل الأوّل. وحيث ذكرنا سابقاً أنّ مدركات العقل الأوّل عبارة عن الأوليّات والبديهيّات، فعلينا إخراجها عن محلّ الكلام؛ لأنّها لا ترجع إلى العقل الثالث ولا تمتّ إليه بصلة.

المقام الثاني: تطابق الواقع الموضوعي مع المعلوم بالذات

وأمّا المقام الثاني، فقد ذكرنا أنّنا نتناول فيه مطابقة الصورة بخصوصيّاتها مع الواقع الموضوعي.

ونحن عندما نصف الواقع الموضوعي بالبياض أو الحمرة وما إلى ذلك على أساس أنّها حالات قائمة بمحسوستنا بالذات، فهذه العمليّة مردّها إلى الوهم؛ لأنّنا في الحقيقة نسحب على المحسوس بالعرض (الواقع الموضوعي) ما هو محسوسٌ بالذات (الصورة المنقوشة). وهذا الوهم والخطأ ينحو إليه كلّ إنسان بسذاجته التي تملي عليه أنّ المحسوس في عالم الخارج هو المحسوس بالذات. وهذا الوهم قد يكون مستحكماً إلى درجة يصعب معها التغلّب عليه.

وما قلناه في ما سبق صحيح، إلاّ أنّني أحتمل الآن أنّ جملةً من هذه الخصوصيّات المحسوسة بالذات أيضاً يمكن إرجاعها إلى العقل الذاتي الذي يدرسه المنطق الذاتي، بمعنى أنّ جملة من خصوصيّات مطابقة الصورة المحسوسة للخارج ليست قائمة على أساس الوهم، بل على أساس الطريقة الذاتيّة في توالد الفكر، فتكون متولّدة من العقل الأوّل، لكن بالطريقة الذاتيّة في التفكير.

ولكنّ تحقيق هذا المطلب يحتاج إلى مزيد من التعب، وسوف نؤجّل البحث في تحقيق هذه الدعوى التي تحظى بأهميّة بالغة إلى ما بعد المقام الثالث، حيث نتحدّث عن شؤون العقل الذاتي وقوانينه. وسنستأنف تفكيراً وجهداً في معرفة المقدار الذي يمكن إثباته بالعقل الذاتي من خصوصيّات المطابقة، وما هو المقدار الذي لا يُمكن إثباته به، [ونعني بالعقل الذاتي العقل في تفكيره بطريقة ذاتيّة][٦].

المقام الثالث: العلاقة بين الأشياء القائمة في عالم الخارج

وأمّا المقام الثالث، فنتناول فيه الروابط والعلاقات القائمة بين الأشياء في عالم الخرج. وهنا أيضاً يمكن إثبات جملة من هذه العلاقات بالعقل الذاتي، وجملة منها لا يمكن إثباته به.

ومن هنا، فإنّنا سنأخذ نموذجاً رئيسيّاً من هذه العلاقات والروابط، لنتحدّث عن العقل الذاتي وطريقته في توليد الفكر وقوانينه التي تحكم هذا النموذج، حتّى إذا فرغنا عن ذلك وتكوّنت لدينا معرفة كاملة بقوانين العقل الذاتي، انتقلنا إلى العلاقات الأخرى واحدة تلو الأخرى، وذلك بحسب الطاقة المستمدّة من الله تعالى، فنطبّق قوانين هذا العقل الذاتي على العلاقات المتنوّعة التي تندرج في المقام الثالث.

والنموذج الرئيسي الذي نختاره الآن من هذه العلاقات ونتحدّث عنه ونجعله أداة التعبير في تمام هذه البحوث المقبلة، هو علاقة العليّة والسببيّة، التي تعتبر من أهمّ العلاقات القائمة في عالم الخارج والتي نتناولها في هذا المقام، وإن كنّا سوف نخلط مع هذا النموذج أيضاً في الإنشاء بعض النماذج الأخرى.

وهذه العلاقة التي سوف نتحدّث عنها تعتبر أيضاً من أهمّ ميادين العقل الذاتي، وسوف نتحدّث عنها ونقوم بشرح خصوصيّاتها على ضوء المنطق الذاتي وقوانينه.

وتقوم على علاقة العليّة في منطق البرهان ثلاثة أنواع من القضايا: هي القضايا التجريبيّة والحدسيّة والمتواترة.

التجريبيّات: ففي القضية التجريبيّة ـ وبحسب كلامهم ـ يحكم العقل بكون شيء (أ) علّة لشيء آخر (ب) على أساس تكرّر واقتران وجود (ب) عند إيجاد (أ).

الحدسيّات: أمّا في الحدسيّات، فيحكم العقل بسببيّة أحد الشيئين للآخر نتيجة لاقترانهما، ولكن من دون عمل وإيجاد، [فلم تستفد القضيّة من التجربة المباشرة وإن جرّبت آثارها وعلائمها وقرائنها](٧).

وابتناء هذين النوعين من القضايا على قانون السببيّة في غاية الوضوح.

المتواترات: والكلام نفسه في المتواترات؛ لأنّ روح التصديق بالقضيّة التي يجتمع عليها جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب هو دعوى أنّ الإخبار مرتبط بواقعيّة

المطلب المخبر عنه، وأنّ واقعيّة المطلب وثبوته في الواقع هو علّة إخبار هذه الجماعة.

فإخبار الآلاف والملايين عن وجود مكّة مرتبطٌ بنحوٍ من أنحاء الارتباط السببي بنفس وجود مكّة في عالم الخارج؛ إذ لو لم تكن موجودة لَما وجد لديهم الداعي إلى الإخبار عن وجودها. ولذا ترجع القضيّة المتواترة بحسب الحقيقة إلى علاقة السببيّة.

إذاً تحصّل لدينا أنّ هذه القضايا الثلاث التي جعلت ضمن قضايا العقل الأوّل في منطق البرهان، يقوم القطع واليقين فيها في الحقيقة على علاقة السببيّة.

مقدّمات حول حصول العلم في التجربيّات وأخواتها

وبعد أخذ كافّة المصادرات المتقدّمة بعين الاعتبار، ننتقل إلى التساؤل حول كيفيّة حصول العلم بالقضيّة القائمة على أساس التجربة أو الحدس أو التواتر؟!

والذي يدفعنا إلى إثارة هذا التساؤل هو أنّنا لا نرى مانعاً في اجتماع شيئين صدفةً من دون أن يكون بينهما علاقة سببيّة أو عليّة.

ونقصد بالصدفة هنا الصدفة بمعناها العلمي لا الفلسفي: فالصدفة بمعناها الفلسفي عبارة عن وجود المعلول بلا علّة، وهذا محال فلسفيّاً. أمّا الصدفة بمعناها العلمي فهي اجتماع معلولين لعلّتين مختلفتين صدفةً وبلا علاقة لزوميّة. كما لو سافر شخصٌ لعلّة، وسافر آخر لعلّة أخرى، فإنّ سفر كلٍّ منها معلولٌ لعلّة، فلا يكون صدفةً بالمعنى الفلسفي، ولكنّ اجتماعهما ليس ناتجاً عن علاقة لزوميّة، إذ ليس سفر هذا علّة لسفر ذاك ولا معلولاً له.

وبما أنّ هذه الصدفة تقع في عالم الخارج ولا تمتنع، فإنّه يمكن استحضارها إلى بحث السببيّة والعليّة الذي تقوم عليه القضايا الثلاث المتقدّمة، التجربيّات والحدسيّات والمتواترات.

التجربيّات: ولنأخذ مثالاً التجربيّات:

فلو تناولنا حبّة أسبرين فزال الصداع، وكرّرنا هذه المحاولة للمرّة الثانية والثالثة، وفي كلّ مرّة كان الصداع يزول لدى تناول الأسبرين، فهنا لدينا ظاهرتان: إحداهما:

تناول الأسبرين، والثانية: زوال الصداع. واقتران هاتين الظاهرتين مردُّه إلى أحد أمرين:

فإمّا أن يكون زوال الصداع وصحّة المزاج معلولاً لتناول الأسبرين.

وإمّا أن تكون هناك علّة أخرى غير تناول الأسبرين تقف وراء زوال الصداع، ولنفترض مثلاً أنّها حركةً خاصّة في الدم اتّفق وقوعها صدفةً مع تناول الأسبرين، وكانت هي العلّة الحقيقيّة وراء زوال الصداع.

وهذا الاحتمال غير ممتنع؛ لأنّ غاية ما يتطلّبه هو فرض اجتماع تناول الأسبرين مع حركة الدم الخاصّة صدفةً، وهذا لا يمنعه العقل، إذ كما لا يمنع اجتماع الصديقين في السفر صدفةً في المثال السابق، فإنّه لا يمنع ذلك هنا.

ولأجل تسهيل الأمر، سوف نتحدّث بلغة رمزيّة: فنضع (أ) بدل الأسبرين الذي نبحث في كونه علّة أو ليس بعلّة، و(ب) بدل المعلول، وهو زوال الصداع، و(ت) بدل ما نحتمل كونه علّة مجهولة تقف وراء زوال الصداع اقتراناً مع تناول الأسبرين.

إذن: (أ) هو العلّة المفترضة، و(ب) هو المعلول، و(ت) هو العلّة المحتملة المجهولة. فإذا ترتّبت (ب) على (أ)، لا يُمكن التسرّع بالقول بأنّ (أ) علّة لـ(ب)، إذ لعلّ (ت) كانت هي علّة (ب) وظهرت صدفةً بالتزامن مع (أ) الذي لم يكن في الحقيقة علّة لـ(ب). وقد قلنا سابقاً بأنّ العقل لا يمنع ظهور (ت) صدفةً مع ظهور (أ).

ولو تكرّرت هذه الظاهرة مرّةً أخرى، فما المانع في أن تظهر (ت) صدفةً مع ظهور (أ)، وتكون هي العلّة الحقيقيّة لـ(ب)؟

ولو ابتلينا بشخص يثير هذا السؤال في كلّ مرّة ويشكّك في وقوف (أ) وراء (ب)، محتملاً الاقتران بالصدفة بين (أ) و(ت)، فكيف بوسعنا أن نوضح له السرّ في حصول العلم بأنّ (أ) علّة لـ(ب)؟

هنا تارةً نلجأ إلى المنطق العقلي، فنرجع له القضيّة إلى العقل الأوّل، ويكون علمنا بذلك قائماً على أساس طريقة التوالد الموضوعي؛ وإمّا أن نرجعه إلى قضايا العقل الأوّل لكن وفق الطريقة التي يؤمن بها المنطق الذاتي الذي نحن بصدد بحثه وبيانه؛ وإمّا أن نبحث له عن مصدر آخر يخلّصنا من هذه المشكلة.

والمنطق الذاتي هو الذي سيتكفّل إن شاء الله تعالى بالإجابة عن هذا السؤال

وحلّ هذه المشكلة اعتماداً على الطريقة الذاتيّة في التفكير، وسيبيّن أنّه لا يمكن حلّها عن طريق الطريقة الموضوعيّة في توالد الفكر، ولا على أساسٍ آخر من الأسس التي تتصوّر في المقام مع حفظ المصادرات التي بيّناها سابقاً.

يبقى أن نشير إلى أنّ كافّة موارد التجربة بالمعنى العلمي الحديث مشمولةٌ وداخلة ضمن نطاق البحث؛ لأنّ التجربة بمعناها الحديث فرع من فروع التجربة بمعناها المنطقي القديم. وعليه، فالمشكلة هي المشكلة، والحلّ هو الحل.

الحدسيّات: هذا في ما يتعلّق بالتجربيّات. وفي الحدسيّات، يأتي الكلام نفسه، فعند اقتران (أ) و(ب) في المرّة الأولى، نحتمل وجود (ت) مجهولة كانت هي العلّة في وجود (ب)، وأنّ وجودها اجتمع صدفةً مع وجود (أ) التي يظنّ أنّها علّة (ب). فالكلام هو الكلام.

المتواترات: وكذلك الأمر أيضاً في المتواترات، ففي القضيّة المتواترة نواجه أخبار عددٍ من كبيرٍ من الناس، ولكن بوسعنا تحليل هذه العمليّة: فلو جاءنا شخصٌ واحد وأخبرنا عن وجود مكّة، لما حصل لدينا العلم بذلك، لاحتمال كذبه ووجود مصلحة دعته إلى الإخبار بذلك، لا أنّ واقعيّة المخبر عنه ـ وهو وجود مكّة ـ هي التي دعته إلى ذلك.

فوجود مكّة هو (أ)، وإخباره بوجودها هو (ب)، والمصلحة المحتملة التي تقف وراء إخبارها عن وجودها هي (ت). فلو فرض عدم وجود مصلحة في الكذب، فسيكشف خبره لا محالة عن وجود مكّة، وأمّا مع وجود المصلحة في كذبه ووقوفها وراء إخباره، وأنّ إخباره ليس ناتجاً عن واقعيّة مكّة في عالم الخارج، فلن يكشف خبره عن ذلك.

وما يأتي في المُخبر الأوّل يأتي في المُخبر الثاني، وهكذا..

ولكنّ السؤال هو أنّنا إذا كنّا نحتمل في كلّ مُخبر على حدة وقوف المصلحة في الكذب وراء إخباره عن وجود مكّة، وأنّ هذا الإخبار لم يكن ناجماً عن واقعيّة وجود مكّة في عالم الخارج، فكيف يحصل لنا الجزم بوجودها عند ضمّ هذه الأخبار إلى بعضها البعض؟!

والجواب هنا عين الجواب المتقدّم في التجريبيّات والحدسيّات: فإمّا أن نلجأ إلى العقل الأوّل وفق طريقة التوالد الموضوعي؛ وإمّا أن نلجأ إليه أيضاً، لكن وفق طريقة التوالد الذاتي؛ وإمّا علينا أن نضع أساساً آخر يفسّر لنا ذلك.

التفسيرات المطروحة لحصول العلم(٨)

بعد أن طرحنا المشكلة، صار لزاماً علينا أن ندخل في صلب الموضوع لكي نحاول تفسير عمليّة حصول القطع والجزم القائمة على أساس الحس والتجربة.

قلنا: إنّ اقتران وجود (أ) مع وجود (ب) لا يكفي وحده للحكم بالعليّة عقلاً؛ إذ من الممكن أن يكون هناك علّة أخرى (ت) هي العلّة الحقيقيّة لـ(ب)، واتّفق وجود (أ) صدفةً عند تأثيرها في معلولها (ب). وقد قلنا إنّ هذه الفرضية فرضيّة ممكنة ومعقولة، وتساءلنا أنّه ما المانع في أن نطرح هذه الفرضيّة في كلّ مرّة نقوم بها بهذه التجربة؟ بأن نقول في كلّ مرّة: إنّ (ت) هي التي تقف وراء ظهور (ب)، وأنّ وجود (أ) عند تأثير (ت) في معلولها (ب) كان من باب الصدفة.

كما قلنا: إنّ من الممكن تقديم عدّة تفسيرات لحصول العلم بعليّة (أ) لـ(ب):

التفسير الأوّل: هو إرجاع القضيّة إلى العقل الأوّل أو إلى العقل الثاني المتولّد منه، وذلك وفق طرق التوالد الموضوعي للفكر التي يقرّرها منطق البرهان، فتكون هذه المعارف من قبيل المعارف الرياضيّة التي تتولّد من العقل الأوّل بطريقة التوالد الموضوعي.

وهذا الرأي هو الذي يبدو من أكابر فلاسفة المنطق العقلي، وقد أشار إليه الشيخ الرئيس في منطق الشفاء، حيث صرّح بأنّ التجربة بحسب الحقيقة تستبطن قياساً خفيّاً مركّباً من كبرى عقليّة وصغرى:

أمّا الكبرى، فهي أنّ الاتّفاق لا يكون غالبيّاً أو دائميّاً. ومراده من الاتفاق الصدفة بمعناها العلمي لا الفلسفي، فقد قلنا إنّها بمعناها العلمي تعني وجود المعلول بلا علّة.

وأمّا الصغرى، فهي أنّ (أ) و(ب) قد اقترنا غالباً ودائماً.

والنتيجة هي أنّ (أ) علّة لـ(ب)؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك للزم كون الاتفاق

غالبيّاً ودائمياً.

ويمكن صياغة هذا البرهان بلغة القضيّة الشرطيّة، فنقول: إنّ (أ) لو لم يكن علّة لـ(ب) للزم كون الاتفاق دائمياً وغالبيّاً؛ لأنّ (ب) لو لم يكن معلولاً لـ(أ) لكان معلولاً لـ(ت) في تمام هذه المرآت، وكان اجتماع (ت) مع (أ) صدفةً في تمام هذه المرآت، وهذا هو معنى كون الاتفاق دائمياً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان.

هذه طريقة من طرق التوالد الموضوعي التي يقرّرها منطق البرهان. ولو تمّت هذه الدعوى، فسيكون علمنا بعليّة (أ) لـ(ب) متولّداً من العقل الأوّل بطريقة التوالد الموضوعي.

والشيخ الرئيس وغيره ممّن أشار إلى هذا المطلب لم يصرّحوا بأنّ هذه القاعدة الكليّة ـ وهي أنّ الاتفاق لا يكون غالبيّاً ودائمياً ـ هل هي قاعدة أوليّة من مدركات العقل الأوّل، أم أنّها قاعدة مبرهن عليها، فتكون من مدركات العقل الثاني لا الأوّل.

وغاية ما يستفاد من كلماتهم أنّ هذه القاعدة قاعدةٌ عقلية ومأخوذة من العقل الأوّل، لكن لم يتّضح من كلماتهم هل هي جزء من العقل الأوّل ومن الفطريّات أم أنّها قاعدة مبرهن عليها عن طريق بعض الأوليّات والفطريّات.

وهذا الكلام يأتي بعينه في تفسير حصول العلم بالقضايا المتواترة، فيقال: لو لم يكن الإخبار عن وجود مكّة ناتجاً عن واقعيّة وجودها، بل كان ناتجاً عن وجود مصلحة في الإخبار عن ذلك عند زيد وعمر و... للزم من ذلك أن تكون مصالحهم قد اتّفقت دائماً على الإخبار عن وجودها مع أنّها في الواقع غير موجودة، مع العلم بأنّه لا ربط لزومياً بين مصلحة أحدهما ومصلحة الآخر، والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان.

وروّاد المنطق العقلي لم يذكروا تفسيراً آخر لحصول العلم في هذه الموارد، إمّا غفلةً منهم، وإمّا بسبب اعتقادهم بأنّ قاعدة استحالة الاتفاق الدائمي من مدركات العقل الأوّل التي لا تحتاج إلى برهان.

إلاّ أنّ تفسير حصول العلم في القضايا التجربيّة والقضايا المتواترة على أساس هذه القاعدة التي يدّعى كونها عقليّة، سواء كانت من مدركات العقل الأوّل، أم مبرهناً

عليها بالعقل الثاني ـ تفسيرٌ غير صحيح.

ونحن عندما نقبل بهذه القاعدة، فهذا يعني قبولنا دعوى القطع من قبل العقل بعدم اجتماع مجموعة كبيرة من الصدف، بمعنى أنّ العقل يحتمل اجتماع (ت) مع (أ) لمرّة أو مرّتين مثلاً، ولكنّه لا يحتمل ـ بل يمنع ـ اجتماعهما صدفةً ولمرّات كثيرة متكرّرة، كمئة مرّة أو ألف مرّة مثلاً.

فلو فرضنا أنّ الحد الأدنى من التجارب اللازم لحصول العلم هو مئة مرّة: فعندما نتناول قرص الأسبرين في كلّ مرّة يتنابنا فيها الصداع، ويتكرّر حصول ذلك مئة مرّة، ونرى أنّ الصداع يزول في كلّ مرّة من هذه المرّات المئة، فهنا يحكم العقل بأنّ من الممكن وجود علّة أخرى (ت) هي التي تقف وراء زوال الصداع لا تناول الأسبرين، ولكنّه يحتمل ذلك في المرّة الأولى والثانية مثلاً، ولكنّه لا يحتمل وجود هذه العلّة الخفيّة في تمام المرّات المئة. وهذا معنى استحالة كون الاتّفاق دائمياً أو أكثريّاً.

وإذا أردنا اللجوء إلى التعبير الأصولي، لقلنا: إنّ العقل يعلم إجمالاً بأنّ الصدفة لم تتحقّق في إحدى هذه المرّات، وهذه السالبة الجزئيّة المتحقّقة في مورد العلم الإجمالي بعدم تحقّق الصدفة ـ ولو في بعض المرّات ـ تنقض الموجبة الكليّة. وإذا انتفت الصدفة ـ ولو في بعض المرّات المئة ـ فيتعيّن حينئذ أن تكون (أ) علّة لـ(ب)؛ لأنّه في تلك المرّة التي يعلم فيها العقل إجمالاً بانتفاء الصدفة وعدم وجود (ت)، لا يبقى سوى (أ) علّةً لـ(ب).

وعليه، تكون قاعدة استحالة الاتّفاق الدائمي مرجعها إلى العلم بنقيض الموجبة الكليّة، أي العلم الإجمالي بالسالبة الجزئيّة، وهو العلم الإجمالي بعدم مصادفة اجتماع (أ) مع (ت) في مرّة من هذه المرّات، وإن بقي احتمال اجتماعهما صدفةً في كلّ مرّة قائماً إذا تناولناه على حدة.

والعلم الإجمالي بنحو السالبة الجزئيّة المردّد بين مختلف الأطراف، والذي يقع ما نحن فيه أحد مصاديقه، يمكن تصوّره على نحوين لا يخرج عنهما:

أحدهما: أن نفرض أنّ منشأ العلم الإجمالي بانتفاء الصدفة في بعض المرّات ـ

أي على نحو السالبة الجزئيّة ـ هو علمنا بالتمانع الذاتي بين الأشياء، بأن يكون وجود بعضها مانعاً عن وجود البعض الآخر. وهذا العلم من قبيل العلم الإجمالي بعدم وجود أحد الضدّين في ظرف وجود ضدّه، فنحن نعلم أنّ السواد والبياض لم يجتمعا معاً في هذا الكتاب، ومردّ هذا العلم إلى العلم بالتمانع الموجود بين السواد والبياض.

والآخر: أن يكون العلم الإجمالي في المقام ناشئاً من عدم وجود أحدهما بعينه وامتناعه بحسب الواقع، ولكنّه مشتبهٌ مع غيره. فنحن لا نعلم بالتمانع بين هذين الشيئين عقلاً وذاتاً، إلاّ أنّنا نعلم أنّ واحداً منهما بعينه غير موجود، ولكنّه مشتبهٌ بين عدّة أفراد.

وإذا أردنا أن نضرب مثالاً على ذلك: فلنفرض أنّ شخصاً صادقاً ومعصوماً في إخباره أخبرنا أنّ شخصاً مات، ولكنّنا لم نسمعه جيّداً، فلم نعرف أنّ الذي مات هل هو زيد أم عمرو. ففي هذه الحالة نحن نعلم بأنّ أحدهما مات ولم يعد على قيد الحياة، إلاّ أنّ هذا العلم الإجمالي ليس ناشئاً من التمانع بين حياتهما؛ لأنّ حياة أحدهما لا تمانع حياة الآخر وليست ضدّاً لها، ولا مانع من كونهما معاً على قيد الحياة، وإنّما نشأ هذا العلم الإجمالي من التردّد في تعيين الشخص الذي أخبر الصادق عن موته ومن والاشتباه بين أحد شخصين، فمنشأ هذا العلم الإجمالي هو العلم بموت شخصٍ وتردّده بين عدّة أفراد.

إذن، تحصّل لدينا أنّ العلم الإجمالي يرجع إلى أحد نحوين: فهو إمّا أن يكون ناشئاً من ملاك التمانع، وإمّا من ملاك عدم التحقّق من فردٍ بعينه وتردّده واشتباهه بين عدّة أفراد.

أمّا إذا افترضنا انتفاء هذين الملاكين معاً، بأن لم يكن هناك تمانع ذاتي بين الأشياء، وفي الوقت نفسه لم يكن هناك تردّدٌ واشتباهٌ بين عدّة أفراد، كأن كان لدينا أربعة أشياء لا تمانع ذاتيّاً بينها، ولم يقم دليلٌ على فقدان واحد بعينه مشار إليه إجمالاً، فهنا لا موجب من قبل العقل الأوّل لحصول القطع بفقدان واحدٍ من هذه الأربعة، بل يبقى احتمال وجودها جميعاً قائماً.

كان هذا عبارة عن مقدّمة توخّينا من خلالها تحليل أصل المدّعى تحليلاً فنيّاً،

وخلصنا إلى أنّ العلم الإجمالي الحاصل على نحو السالبة الجزئيّة، أي العلم الإجمالي بعدم اجتماع (ت) مع (أ) صدفةً ولو لمرّة واحدة على الأقل، هذا العلم الإجمالي لا بدّ من استناده إلى أحد منشأين: فإمّا أن يدّعي الشيخ الرئيس أنّ هذا العلم الإجمالي نشأ من ملاك التمانع الذاتي بين هذه الأمور؛ وإمّا أن يدّعي أنّ فرداً واحداً من هذه الأطراف بعينه مفقود، وحيث إنّه مشتبه مع غيره، فيتولّد من هذا الاشتباه علمٌ إجمالي.

البرهان الأوّل على إبطال العلم الإجمالي(٩)

ولدينا عدّة براهين على إبطال هذا العلم الإجمالي، وبعضها يتكفّل إبطاله بكلا شقّيه وتقديريه، أي سواء كان بملاك التمانع أو بملاك اشتباه الفرد الواقعي؛ وبعضها يتكفّل بإثبات بطلان العلم الإجمالي على الوجه الأوّل، وهو المانعيّة؛ وبعضها يتكفّل بإثبات بطلانه على الوجه الثاني فقط. وسوف نقدّم البراهين التي يتكفّل كلّ واحد منها بشق دون آخر، ثمّ نعقّب بالبراهين التي تتكفّل بإبطال الدعوى بكلا شقّيها.

والبرهان الأوّل الذي سنقدّمه هنا يبطل أحد شقّي الدعوى، أي أنّه يبطل الدعوى في حال تشكّل العلم الإجمالي بملاك المانعيّة، حيث نعلم إجمالاً بعدم انضمام (ت) إلى (أ) في مرّة واحدة على الأقل من المرّات المئة التي جرّبنا فيها هذه المادة، بأن نعلم مثلاً أنّ وجود النار في تسعة وتسعين مرّة من أصل مرّة أمرٌ لا مانع منه، إلاّ أنّنا نعلم بعدم وجودها في تمام هذه المرّات المئة، وذلك بملاك التمانع الذاتي بين هذه (التاءات) التي لا تجتمع في عالم الوجود، أي أنّ الوجودات الاقترانيّة المتعدّدة للتاء غير ممكنة بحسب الخارج؛ لأنّ بعضها مانع عن بعضها الآخر، ويكون حالها في ذلك حال الأضداد، فكما أنّ السواد والبياض لا يجتمعان، فكذلك هذه التاءات.

طبعاً هذا المطلب ساقطٌ ابتداءً وتصوّراً، وقبل أن نتأمّل في إسقاطه بالتحليل، فإنّ بوسع كل شخص يستمع إلى شخص آخر أنّ يدّعي له أنّ هناك تمانعاً بين هذه التاءات في هذه المرّات المئة. ففي باب التواتر مثلاً، هناك تمانع في أن يكذب هذا ويكون له مصلحة في الكذب، وأن يكون للآخر مصلحة للكذب وهكذا.. بحيث إنّ

المصالح المتعدّدة لهؤلاء الأشخاص حالها حال الضدين، بعضها يمنع من البعض الآخر، فيمتنع اجتماعها، ومن هنا يمتنع أن يكون في نفس زيد مصلحة للكذب ويكون هناك مصلحة أيضاً في نفس عمرو.

وهذا المطلب يكفي تصوّره لحصول القطع بعدم صحّته، بلا حاجة إلى برهان. إلاّ أنّنا إذا أردنا أن نخضع هذه القضيّة إلى التحليل، فإنّ بالإمكان أيضاً إسقاطها. فقد قرأنا في علم الأصول أنّ المانعيّة لا تتصوّر إلاّ مع فرض وجود المقتضي، ففرض استناد عدم الشيء إلى وجود المانع يقع بعد فرض ثبوت المقتضي؛ لأنّ المانعيّة مأخوذٌ فيها ثبوت المقتضي في مرحلة سابقة، وهي نحو من المحاربة معه، ومع عدم المقتضي لا يبقى معنى لهذه الحرب.

إذن، فحين نقول إنّنا نعلم بعدم اجتماع هذه التاءات مع تمام الألفات، وبعدم اجتماع هذه المصالح للكذب في تمام نفوس المئة، نسأل أنفسنا: هل يبقى العلم بعدم اجتماع هذه المصالح المئة للكذب حتى مع فرض العلم بثبوت المقتضي لوجود مصلحة عند كلّ واحد من هؤلاء، ومع وجود هذه المصالح واجتماعها في نفوس المخبرين، فهل يحصل لنا العلم بعدم فعليّة هذه المصالح وحصولها فعلاً؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال نقول: إنّه لا شكّ في عدم حصول علمٍ لدينا بصدق المخبرين مع فرض ثبوت المقتضي لداعي الكذب في نفس كلّ واحد منهم، فنحن إنّما نعلم بعدم اجتماع دواعي الكذب في فرض عدم علمنا بوجود مقتضٍ لاجتماع هذه الدواعي، وفي صورة العلم بعدم اجتماع هذه الدواعي تكون المانعيّة مستحيلة، إذ الفرض عدم العلم بثبوت المقتضي لتمام هذه الأمور، وقد ذكرنا سابقاً أنّ المانعيّة غير معقولة في حالة عدم إحراز ثبوت المقتضي.

ومن هنا نخلص إلى أنّ العلم بعدم اجتماع دواعي الكذب لا يمكن أن يكون بملاك المانعيّة.

والآن ننقل الحديث إلى التجربيّات، ونسترجع حالة تناولنا قرص الأسبرين الذي اقترن بارتفاع الصداع وزواله، مع احتمالنا استناد ذلك إلى حركة معيّنة في الدم أو في الهواء استوجبت ارتفاع الصداع لا إلى تناول قرص الأسبرين. ثمّ تتكرّر هذه

العمليّة للمرّة الثانية والثالثة... والعاشرة.. والمئة، حتّى يصبح استناد ارتفاع الصداع إلى حركة الدم غير محتمل؛ وذلك باعتبار التمانع بين هذه الحركات، وتحرّك الدم في هذا وذاك، إلى مئة شخص يفترض تحرّك الدم فيهم..

وهنا نأتي لإثارة هذا السؤال: هل يبقى العلم بعدم اجتماع حركات الدم في مئة شخص استوجبت ارتفاع الصداع لديهم اقتراناً مع تناول الأسبرين قائماً مع فرض تماميّة المقتضي الطبيعي بحدّ ذاته لكلّ واحدٍ من هذه الحركات؟ والجواب سيكون بالنفي.

ولكن يثار هنا سؤال آخر، وهو: هل يمكن أن يبقى العلم بعدم اجتماع هذه الحركات قائماً حتى في صورة تماميّة المقتضي لذلك، ويكون الأمر من قبيل العلم بعدم اجتماع السواد والبياض على جسمٍ مع تماميّة المقتضي لكلّ واحد منهما، حيث يكون العلم بعدم اجتماعهما ناشئاً من التمانع الموجود بينهما، إذ يزاحم كلٌّ منهما الآخر ويمنعه عن التأثير في مُقتضاه؟ وهنا أيضاً نجيب بالنفي.

إذن ففرض علمنا بعدم اجتماع هذه الحركات هو فرض عدم علمنا بتماميّة المقتضي لذلك، وفي صورة عدم علمنا بتماميّة المقتضي يستحيل الاعتقاد بالمانعيّة؛ لأنّ الاعتقاد المانعيّة ـ كما قلنا ـ يقع في طول الاعتقاد بوجود المقتضي، ومع عدم العلم بالمقتضي لا يمكن الاعتقاد بالمانعيّة.

ومن هنا نرى أنّه في صورة افتراض وجود المقتضي في تمام الحركات، لا يحصل لنا علمٌ بعدم الاجتماع، وفي صورة عدم العلم بعدم الاجتماع لا يحصل لنا علمٌ بعدم المانعيّة.

وهذا البرهان برهان على إبطال الشق الأوّل. ولو أردنا الاكتفاء في مقام إبطال هذا المطلب باللغة الاصطلاحيّة للفلاسفة، للشيخ الرئيس، ومع قطع النظر عن أيّ تحليل، فحينئذ نقول: إنّكم ذكرتم في الفلسفة أنّ المانعيّة دائماً ترجع إلى التضاد، ولا تتصوّر إلاّ من باب التضاد، فلو فرض أنّه لا تضاد في الكون، فلا مانعيّة.

إذن، كون شيء مانعاً عن تأثير مقتضي شيء آخر في مُقتضاه فرع أن يكون هناك تضاد بين المانع والممنوع، إذ لو لم يكن هناك تضاد بين الرطوبة والاحتراق، لم تكن الرطوبة مانعة عن تأثير النار في الإحراق، فالمانعية إذن فرع التضاد.

وقد قلتم في الفلسفة: إنّ التضاد يحتاج إلى وحدة الموضوع ويكون في حالتين متبادلتين على موضوع واحد، وفي زمان واحد، لا على موضوعين وفي زمانين. وقلتم: إنّ التضاد لا يتصوّر مع تعدّد الموضوع. وإذا قطعنا النظر عن التحليل الذي تعمّقنا فيه، وأردنا أن نستفيد من مصطلحاتهم ونعدّ منها برهاناً ضدّهم، نقول في المقام: إنّه لا يعقل وجود تضاد بين حركة جسم هذا الإنسان وحركة جسم الآخر، لأنّهما قائمان في موضوعين لا في موضوع واحد. وحينئذ لا يعقل بينهما مانعيّة؛ لأنّ المانعيّة بملاك التضاد، والفرض عدمه. ومن هنا يبطل حصول العلم الإجمالي بملاك المانعيّة.

وهذا لا نسمّيه برهاناً مستقلاً، وهو مستقى من مصطلحاتهم وأصولهم الموضوعيّة، ولكن لا بأس بتسميته بالبرهان؛ لأنّنا سنتكلّم تارةً بأصولهم الموضوعيّة، وأخرى عليها، أي سنتكلّم تارةً بحسب أصولهم الموضوعيّة، وأخرى سنقوم بمناقشتها.

وهناك صورة أخرى للإشكال وجوابه، حيث قد يقال: إنّ التمانع والتضاد لا نفرضه في نفس التاءات ليلزم من الاعتقاد بذلك الاعتقادُ بعدم ترتّب التاءات وعدم اجتماعها ولو اجتمعت مقتضياتها، بل نفرض التمانع والتضاد في نفس مقتضيات وجود التاء.

وحينئذٍ ننقل كلامنا إلى تلك المقتضيات، فنقول: إنّ لازم الاعتقاد بالتمانع والتضاد بينها هو الاعتقاد بعدم حصولها، ولو حصلت مقتضياتها، وهو باطل؛ لعدم العلم وجداناً بانتفائها على التقدير. ولو نقل التمانع إلى مقتضيات مقتضيات التاء، نكرّر فيه الكلام نفسه، حتى نصل ـ منعاً للدور والتسلسل ـ إلى المقتضيات الذاتيّة التي توجد بصورة ذاتيّة ومن دون حاجة إلى سبق مقتضٍ لوجودها. وفي هذه المرحلة لا يمكن أن نتصوّر المانعيّة؛ لأنّها إنّما تعقل في شيء لَه علّة، لا في الذاتيّات، بل لا بدّ أن يفرض حينئذ إمّا وجود تمام تلك المقتضيات الذاتيّة، أو وجود بعضها دون البعض. فإن فرضَ الأوّل، فلا علم على هذا التقدير بعدم اجتماع التاءات، وإن فرض الثاني كان العلم الإجمالي بعدم اجتماعها بالملاك الثاني لا الأوّل الذي يتكفّل هذا البرهان إبطاله.

البرهان الثاني على إبطال العلم الإجمالي[(١٠)]

كانت خلاصة البرهان الأوّل الذي أقمناه على إبطال دعوى رجوع العلم في تلك القضيّة إلى العقل الأوّل أنّ علمنا الإجمالي بعدم وجود التاء في تمام الصور ـ أي بانتفائها ولو في بعض الصور ـ ليس بملاك المانعيّة. وذكرنا أنّنا لو نقلنا الحديث من التاءات نفسها إلى مقتضياتها، فنكرّر الكلام في المقتضيات إلى أن نصل إلى المقتضيات الذاتيّة الأوليّة التي لا يتصوّر التمانع في ما بينها.

وأمّا البرهان الثاني على إبطال دعوى الشيخ الرئيس فيقوم على إبطال الشق الثاني من الدعوى ووجهها الثاني لا الأوّل، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ العلم الإجمالي بعدم اجتماع التاءات في تمام الصور يرجع إلى أحد ملاكين:

فهو تارةً يكون بملاك المانعيّة بين هذه التاءات، كما هو الحال في علمنا الإجمالي بعدم اجتماع السواد والبياض على موضوع واحد في زمان واحد.

وأخرى يكون بملاك أنّ فرداً معيّناً محدّداً في علم الله مفقودٌ وممتنعٌ، وحيث إنّ هذا الفرد مشتبه مع غيره ولا يتميّز عنه، فيتشكّل في هذه الصورة العلم الإجمالي بفقدان البعض وامتناع البعض، كما لو فرض أنّنا أُخبرنا من قبل الصادق بأنّ أحد الشخصين الحيّين قد مات، فهنا يتشكّل علم إجمالي بأنّ أحدهما مات ولم يبق حيّاً، وذلك لا للتمانع الذاتي بين حياة أحدهما وحياة الآخر، بل لأنّه قد ثبت امتناع وفقدان حياة أحدهما، غاية الأمر أنّ إجمال كلام الصادق أوجب اشتباه هذا الفرد المعيّن من الحياة، هل هو حياة زيد أو حياة عمرو، فيتشكّل لا محالة العلم الإجمالي بأنّ أحدهما ميت.

وإلى الآن كنّا نتحدّث عن إبطال دعوى العلم الإجمالي بملاك المانعيّة، وسننتقل الآن إلى الحديث عن إبطال دعوى العلم الإجمالي بالملاك الثاني.

الفارق بين العلم الإجمالي بالملاكين

ولكن قبل أن نوضّح هذا البرهان، يجب أن نميّز بدقّة ووضوح الفوارق بين هذين الوجيهن لتصوير العلم الإجمالي من حيث النتائج والآثار، إذ على ضوء هذه

النتائج والآثار نبرهن حينئذ على البطلان والإبطال، والعلم الإجمالي بالملاك الثاني يختلف عن العلم الإجمالي بملاك المانعيّة بفارقين:

الفارق الأوّل: أنّ العلم الإجمالي بالملاك الثاني لا يمكن تشكيله على نحو القضيّة الحقيقيّة، بخلاف العلم الإجمالي بملاك المانعيّة، الذي يمكن أن نصوغه ضمن قانون كلّي على وجه القضيّة الحقيقة الشاملة للأفراد محقّقة الوجود ومقدّرة الوجود على حدٍّ سواء، وذلك بأن نقول: كلّما اجتمع مئة (أ) فلن يجتمع معها مئة (ت).

وهذه القضيّة ـ بناءً على تشكيل العلم الإجمالي بملاك المانعيّة ـ قضيّة حقيقيّة كليّة شاملة للأفراد المحقّقة والمقدّرة، وذلك باعتبار التمانع الذاتي القائم بين التاءات، فبعد أن كان هذا التمانع أمراً ذاتيّاً، فلا يفرّق فيه بين الأفراد محقّقة الوجود والأفراد مقدّرة الوجود كما هو شأن الذاتيّات، وذلك كما لو شكّلنا مثل هذه القضيّة الحقيقيّة بالنسبة إلى السواد والبياض، فنقول: إنّ كلّ ما يتّصف بالجسميّة لا يمكن أن يجتمع عليه البياض والسواد في وقت واحد على نحو القضيّة الحقيقيّة الشاملة للأجسام محقّقة الوجود والأجسام مقدّرة الوجود؛ فإنّنا لا نتعقّل جسماً ـ ولو في عالم الفرض ـ بحيث يمكن أن يجتمع عليه السواد والبياض، وذلك بملاك التمانع الذاتي القائم بينهما.

والمسألة ليست كذلك بناءً على الوجه الثاني، فإنّنا إذا فرضنا أنّ تشكيل العلم الإجمالي لم يكن بملاك التمانع الذاتي، بل كان باعتبار أنّ فرداً معيّناً من هذه الأفراد مفقود وممتنع، وحيث إنّ هذا الفرد المعيّن مفقودٌ باعتبار امتناع علله وفقدان أسبابه وغير متميّز، فمن هنا يُخلط بين المفقود وغيره، ويتشكّل بذلك العلم الإجمالي.

ومثل هذا العلم الإجمالي لا يتصوّر أن يكون على نحو القضيّة الحقيقيّة، بل لا بدّ أن يكون على نحو القضيّة الخارجيّة، ولو شكّلناه بنحو القضيّة الحقيقيّة ـ بأن قلنا: كلّما وجدت ألف صورة لـ(أ) فلن توجد (ت) ألف مرّة ـ فهذه القضيّة تكون كاذبة؛ لأنّ ألف صورة لـ(أ) يمكن أن تُفرض مقدّرة الوجود، بحيث تكون علل التاءات كلّها مجتمعة. ولا مانع منه بحسب الفرض والتقدير؛ لأنّ عالم التقدير عالم واسع، فإذا

شكّلنا مثل هذه القضيّة الحقيقيّة فسيكون ذلك كذباً؛ لأنّها تشمل صورة ما إذا وجدت (أ) ألف مرّة مع اقترانها بتمام المقتضيات وأجزاء علل وجود التاء في تلك الصور. وهذا الفرض، وإن لم يكن موجوداً بحسب الخارج، إلاّ أنّنا نقدّر وجوده، وحيث إنّ القضيّة حقيقيّة، فتشمله لا محالة؛ لأنّ هذا الفرض لا علم فيه بعدم اجتماع التاءات.

وهذا بخلافه على الأوّل، إذ عليه، حتّى بالنسبة إلى هذا الفرد نحن نعلم بعدم اجتماع التاءات؛ لأنّ المفروض على هذا الوجه أنّ نفس هذه التاءات متمانعة فيما بينها، وبعضها ضدٌّ للبعض الآخر. وحينئذ مهما أضفنا من قيود وخصوصيّات مع التقدير، فنحن مع ذلك نجزم بعدم اجتماع التاءات حتّى لو وجدت مقتضياتها وأسبابها وعواملها والشروط المؤثّرة فيها. ففي هذه الحالة لدينا علمٌ بأنّ واحدةً من التاءات مفقودة وممتنعة.

الفارق الثاني: إلى هنا كنّا نتحدّث عن الفارق الأوّل. أمّا الفارق الثاني ـ وهو الذي ينفعنا في المقام ـ فهو أنّ العلم الإجمالي إذا تشكّل بملاك المانعيّة، فسيتولّد منه علمٌ بقضايا شرطيّة بعدد أطرافه. فإذا كنّا نعلم إجمالاً بعدم اجتماع السواد والبياض، فهذا يعني أنّ أحدهما سيكون مفقوداً في حال تواجد الآخر، وذلك باعتبار التمانع الذاتي القائم بينهما. وهذا العلم الإجمالي يتولّد منه علم بقضيّتين شرطيّتين. فإذا أشرنا إلى الكتاب نقول: «لو كان الكتاب أسود فهو ليس بأبيض»، وكذلك العكس: «لو كان أبيض فهو ليس بأسود»، وملاك العلم بهذه القضايا الشرطيّة هو نفس ملاك العلم الإجمالي بعدم اجتماع السواد والبياض؛ لعدم اجتماع الضدين.

إذن، لدينا في الحقيقة علم إجمالي بالعدم الفعلي لأحد اللونين، وإلى جانبه علمٌ تفصيلي بقضيّتين شرطيّتين:

الأولى: لو كان الكتاب أسود فعدم البياض محقّق بالخصوص.

والأخرى: لو كان الكتاب أبيض فعدم السواد محقّق بالخصوص.

وملاك علمنا بهاتين القضيّتين الشرطيّتين هو نفس ملاك العلم الإجمالي الأوّل، وهو أنّ فرض وجود أحدهما بنفسه يحيل فرض وجود الآخر.

وهذا الكلام مطّردٌ في تمام موارد العلم الإجمالي القائم على أساس ملاك

التمانع الذاتي، ومحلّ الكلام من هذا القبيل، إذ لو فرضنا أنّ العلم الإجمالي بانتفاء إحدى التاءات المئة كان بملاك التمانع الذاتي، فسيتشكّل لدينا علم تفصيلي بقضايا شرطيّة بعدد أطراف العلم الإجمالي، فنضع إصبعنا على الطرف الأوّل ونطلق القضيّة الشرطيّة الأولى: «لو كانت الصدفة موجودة في هذا الطرف فهي غير موجودة في باقي الأطراف»؛ لأنّ وجودها في باقي الأطراف مع وجودها في هذا الطرف متمانعان وضدّان، والضدّان لا يجتمعان. ثمّ ننتقل إلى القضيّة الشرطيّة الثانية المرتبطة بالطرف الثاني ونقول: «لو كانت الصدفة موجودة في هذا الطرف فهي غير موجودة في باقي الأطراف»، وهكذا في كلّ طرف، وذلك لعين الملاك السابق.

هذا فيما إذا كان العلم الإجمالي بملاك المانعيّة.

وأمّا إذا لم يكن العلم الإجمالي بملاك المانعيّة، بل بملاك اشتباه الفرد المفقود الممتنع بغير المعيّن في الواقع، بحيث لو تبدّل كلّ جهلنا إلى علم، لعيّنا ذلك الفرد، إلاّ أنّه حيث لم ينكشف لنا بعينه بحسب الواقع، تشكّل لدينا العلم الإجمالي، وذلك كما في مسألة إخبار النبي عن موت أحد الشخصين، فهنا إذا لاحظنا كلّ واحد من الطرفين بعنوان كونه زيداً وعمرواً، نقول عند ملاحظة الأوّل، وهو زيد مثلاً: «إذا لم يكن زيد هو الميت، فلا بدّ أن يكون الميت عمرواً»، والعكس كذلك صحيح، فنلاحظ عمرواً ونقول: إذا لم يكن عمرو هو الميت، فلا بدّ أن يكون الميت زيداً»، وإلاّ للزم أن يكون النبي كاذباً.

قلنا في هذه الحالة: إنّ علمنا الإجمالي هو بملاك فقدان ذلك الفرد المعيّن في علم النبي والمشتبه عندنا، ولكنّنا إذا لاحظنا واقع ذلك الفرد المعيّن في علم النبي الذي صار ـ أي علمه ـ داعياً لإخباره إيّانا عن موت أحد الشخصين، ووضعنا إصبعنا بنحو الإجمال على ذلك الفرد المعيّن في علم النبي ـ ولنفترض أنّه زيد مثلاً ـ وقلنا: إنّ هذا الشخص لم يكن ميتاً، ونفرض من باب فرض المحال ـ وفرض المحال ليس بمحال ـ أنّ الصادق المطلق لم يصدق هذه المرّة، ففي هذه الحالة التي نفترض فيها أنّ ذات الفرد المجمل لم يكن ميّتاً، وأنّ الصادق المطلق ـ من باب المحال ـ لم يصدق، فهل سيكون لدينا علمٌ بموت الفرد الآخر؟!

الجواب بطبيعة الحال سيكون بالنفي؛ لأنّنا في هذا الفرض نحتمل اجتماعهما في الحياة، وهذا الاحتمال يبقى على هذا الفرض قائماً، وهذا يعني أنّ القضيّة الشرطيّة ستكون محتملة في المقام، ومفادها أنّه «لو لم يكن الصادق المطلق صادقاً في هذه المرّة، فاحتمال اجتماعهما في الحياة قائم»؛ لأنّه لا محذور في نفس عنوان الاجتماع، ولا تمانع ذاتيّاً بين حياة هذا وحياة ذاك، وإنّما المحذور كلّه في فقدان وامتناع فرد واحد بعينه، فلو فرضنا أنّ ذاك الفرد الواحد بعينه لم يكن ممتنعاً ومفقوداً، فلا مانع من ناحية اجتماع الآخر معه في الحياة.

وهذا بخلافه في العلم الإجمالي بالملاك الأوّل، أي بملاك التمانع الذاتي، فإنّه لا يمكن فرض قضيّة شرطيّة يكون جزاؤها اجتماع السواد والبياض مثلاً، وذلك على جميع تقادير القضيّة الشرطيّة، ومهما كان مقدّمها.

وهذا فارق آخر بين البابين. ولو قمنا بتطبيق هذا الفارق على محل الكلام نقول: لو كان العلم الإجمالي بعدم اجتماع التاءات في تمام صور (أ) بملاك أنّ فرداً معيّناً من هذه المئة في علم النبي غير موجود، وذلك بسبب فقدان علله وأسبابه، غاية الأمر أنّنا لا نعلم هذا الفرد بعينه، هل هو الأوّل أو الثاني أو غيرهما، فحينئذ يلزم في المقام احتمالنا للاجتماع على تقدير، فنشير إلى ذلك الفرد الواقعي ونقول: «لو أنّ فرداً معيّناً من هذه الأطراف والصدف كان موجوداً، فنحتمل اجتماع الباقي معه»، مع أنّ هذه القضيّة المعلومة لنا إجمالاً ـ في بداية الأمر ـ وهي العلم بأنّ التاءات لم تجتمع مع تمام الألفات ـ نسبتها إلى تمام الأطراف على حدٍّ واحد، فالإنسان لا يرى أنّ علمه بعدم اجتماع التاءات تختلف نسبته إلى تاء عن نسبته إلى تاء أخرى، بحيث إنّه لو فرض وجود تاء بعينها، فلا مانع من فرض اجتماع تسعة وتسعين تاء أخرى معها، بينما لو فرض وجود تاء أخرى لكان هناك مانعٌ من فرض اجتماع تسعة وتسعين أخرى معها.

إذن، هذه القضيّة المعلومة إجمالاً نسبتها ـ بحسب وجدان النفس ـ إلى تمام الأطراف على حدٍّ واحد، بحيث إذا فرضنا وجود الصدفة في أيّ طرف من هذه الأطراف المئة، فإنّنا نقطع بأنّ التسعة والتسعين الأخرى لا تجتمع معه.

إذن، فنحن لا نحتمل اجتماعهما ولو على تقدير، وهذا ينافي العلم الإجمالي

بملاك الفرد المعيّن؛ لأنّه يستلزم حتماً العلم بالاجتماع على تقدير، وهنا لا علم لنا بالاجتماع ولو على تقدير، فالعلم الإجمالي في المقام ليس بملاك الفرد المعيّن، واستواء نسبة القضيّة إلى تمام الأفراد لا بدّ من استقائه من الوجدان.

وبإمكاننا أيضاً اللجوء إلى نفس ما لجأنا إليه في البرهان الأوّل، فنتناول اصطلاحات الشيخ الرئيس ونستخدمها في مقابله لإبطال ما يقوله، فنقول:

في صورة العلم بأنّ صدفة واحدة من هذه الصدف غير موجودة وممتنعة، فإنّ الحكم بهذا الفقدان وهذا الامتناع إمّا أن يكون من العقل الأوّل أو من العقل الثاني.

فإن فرض أنّه من العقل الأوّل، فقد ذكر الشيخ الرئيس في العقل الأوّل أنّ محمولات العقل الأوّل ذاتيّة لموضوعاتها، بمعنى أنّ كلّ محمول من محمولاته يثبت ذاتيّاً لموضوعه بلا توسّط الحدّ الأوسط. وهنا يأتي السؤال حول ماهيّة الموضوع الذي يثبت له الفقدان والامتناع ثبوتاً ذاتيّاً؟

فإذا كان موضوعه هو عنوان الصدفة، فيلزم حينئذ امتناع تمام الصدف.

وإن كان موضوعه هو صدفة خاصّة، فهذا يعني أنّها صدفة مأخوذة مع خصوصيّة خاصّة زائدة على عنوان الصدفة.

فلا بدّ حينئذ من فرض حدٍّ أوسط يتخلّل بين هذه الصدفة وبين الحكم بالامتناع، فيحكم بامتناع صدفة معيّنة باعتبار خصوصيّة، وهي مثلاً عدم وجود العلّة أو نحو ذلك من الأمور. وهذا يخرج المسألة عن كونها من العقل الأوّل.

ولو ادّعي كون المسألة من العقل الثاني، وأنّ الحكم والموضوع في الواقع وإن كانا ممكنين، إلاّ أنّه في أفق إدراكنا لا ثبوت للحد، فإنّه في باب العقل البرهاني لا يكفي في تماميّة البرهان أن تكون الواسطة بين الحد الأكبر والحد الأصغر محفوظة في الواقع، بل لا بدّ أن يكون الحد معلوماً لنا، والحال أنّ مثل هذا الحد غير معلوم لنا بمقدار إدراكنا.

إذن، لا يمكننا في المقام تصوّر قضيّة تكون نسبتها إلى تمام الصدف والأطراف على حدٍّ سواء، وهذا لا يتناسب مع العلم الإجمالي الذي يكون ناشئاً بملاك فقدان فرد معيّن مشتبه علينا.

هذا تمام الكلام في البرهان الثاني.

برهانان آخران على الإبطال مستلاّن ممّا تقدّم(١١)

كنّا نتحدّث عن الشكل البرهاني المبني على الأصول الموضوعيّة التي يعترف بها الشيخ الرئيس ابن سينا في مقام إبطال الشق الثاني من الدعوى، أي دعوى العلم الإجمالي بعدم اجتماع الصدف باعتبار فقدان وامتناع صدفة بعينها من تلك الصدف.

وقلنا بأنّ هناك موضوعاً ومحمولاً، والموضوع هو صدفةٌ من هذه الصدف، أمّا المحمول فهو الحكم بالفقدان والامتناع. وهذه القضيّة إمّا أن تكون ناتجة من العقل الأوّل وإمّا من العقل الثاني ـ أي عقل البرهان ـ وإمّا أن لا تكون منهما معاً. والشق الثالث هو المدّعى في المقام، فلا بدّ في مقام إثباته من إبطال الشقّين الأوّلين، أي إبطال كون القضيّة من العقل الأوّل أو من العقل الثاني.

أمّا عدم كونها من قضايا العقل الأوّل، فلما بيّن في محلّه من العقل الأوّل وأفاده الشيخ الرئيس من أنّ العقل الأوّل ما كانت محمولاته ثابتة لموضوعاته بلا واسطة، ثبوتاً ذاتيّاً ضروريّاً. ولو فرض في ما نحن فيه أنّ الحكم بالامتناع والفقدان ثابتٌ لنفس عنوان الصدفة ـ بما هي صدفة ـ بلا واسطة، للزم من ذلك امتناع تمام هذه الصدف، وهو خلف.

وبتعبير آخر، لو فرض ثبوت الفقدان والامتناع لصدفة واحدة بعينها ثبوتاً ذاتيّاً، أي بلا واسطة، للزم من ذلك أن تكون صدفة من هذه الصدف ممتنعة بالذات، مع أنّ الشيخ الرئيس لا يدّعي الامتناع الذاتي في المقام، بحيث يكون وجود أحد هذه الصدف كوجود اجتماع النقيضين أو الضدين، وإنّما غاية الأمر أنّه أمرٌ معلولٌ له علّة، ولكنّه لم يوجد بسبب امتناعه بالغير من جهة فقدان العلّة، ولا يتوهّم كونه ممتنعاً امتناعاً ذاتيّاً.

فالمتحصّل إذن أنّه لا يمكن افتراض كون هذه القضيّة من قضايا العقل الأوّل.

وبعد الفراغ عن عدم ثبوت الفقدان والامتناع بلا واسطة، وعن عدم ثبوت المحمول لموضوعه ثبوتاً ذاتيّاً، نصرف النظر إلى عقل البرهان، حيث يكون المحمول ثابتاً لموضوعه بتوسّط حدٍّ يسمّى بالحد الأوسط، ويكون ثبوت المحمول للحد الوسط ثبوتاً ضروريّاً وبالعقل الأوّل، وكذلك الأمر بالنسبة إلى ثبوت الحد الأوسط للموضوع. وفي هذه الحالة يمثّل الحد الأوسط همزة الوصل بين الموضوع والمحمول.

إلاّ أنّ الحد الأوسط غير متصوّر في المقام؛ لأنّه لا بدّ وأن يكون هو السبب في الحكم على صدفة واحدة بالفقدان والامتناع بعد فرض هذا الفقدان والامتناع بالغير لا ذاتيّاً. ففي منطق البرهان، كما أنّ وجود العلّة هو الحد الأوسط لثبوت الوجود والوجوب، فإنّ عدم العلّة هو الحد الأوسط لثبوت الفقدان والامتناع.

ولو أردنا في هذه القضيّة التي نحن بصددها اللجوء إلى عقل البرهان، فلا بدّ وأن يكون الحد الأوسط الذي أوجب علم النفس بثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع هو عدم علّة الوجود، مع أنّه لا علم لنا في المقام بعدم علّة الوجود إلاّ بناءً على مسألة المانعيّة، فإذا قلنا في المقام بالتمانع الذاتي بين التاءات والتزاحم في مقام التأثير بين مقتضياتها، فحينئذ يمكن أن نقول بأنّ عدم المانع أحد أجزاء العلّة، ولكنّنا في المقام نعلم بوجود المانع، وهو انضمام باقي التاءات في باقي الصور إلى هذه الصورة، الذي يكون هو الحد الأوسط لثبوت الفقدان والامتناع؛ لأنّ الانضمام هو وجود المانع، والمانع علّة لعدم الممنوع لا محالة، فيكون ـ بحسب مصطلح البرهان ـ الحد الأوسط لثبوت الفقدان وامتناع هذه الصدفة.

ولكن بعد أن برهنّا في إبطال الشق الأوّل على أنّ المانعيّة غير متصوّرة في المقام، وعلى أنّ الانضمام ليس مانعاً، فحينئذ لا يكون ثبوت الفقدان والامتناع لواقع الصدفة المعيّنة في المقام بتوسّط الانضمام منتمياً إلى العقل البرهاني؛ لأنّه غير قائم على توسيط حدٍّ يقع محمولاً للحد الأصغر وموضوعاً للحد الأكبر في العقل الأوّل ويلعب دور همزة الوصل بين الموضوع والمحمول.

والمتحصّل من ذلك أنّه لا يمكن في منطق الشيخ الرئيس إخضاع هذه القضيّة لا لقوانين العقل الأوّل ولا الثاني.

أمّا عدم إمكان إخضاعها للعقل الأوّل، فلأنّ المحمول ليس ذاتيّاً لموضوعه، وإلاّ للزم جريانه في تمام الصدف. أو بتعبير آخر، للزم أن تكون هذه الصدف ممتنعة بالذات، ومن المعلوم أنّ الشيخ الرئيس يقول بامتناعها تبعاً لامتناع علّتها، لا أنّها على حدّ امتناع شريك الباري.

أمّا عدم إمكان إخضاعها للعقل الثاني، فلما بيّن في منطق الشيخ الرئيس من أنّ

العقل الثاني يقوم بالجمع بين قضيّتين من قضايا العقل الأول، بمعنى أنّه يجمع بين قضيّتين بتوسّط حدٍّ يقع موضوعاً في إحداهما ويثبت له محموله بالعقل الأول، ومحمولاً في الأخرى ويثبت لموضوعه بالعقل الأول أيضاً. وبعد الجمع بين هاتين القضيّتين، ينتج قضيّة ثالثة تقع في مرتبة العقل الثاني.

ومن المعلوم أنّ هذا الأمر غير متصوّر في المقام؛ إلاّ أن يقال بأنّنا نعلم بعدم وجود الصدفة من باب انضمام صدف كثيرة في هذه الصور، وهذا لا يتصوّر كونه حدّاً أوسط إلاّ بناءً على المانعيّة، فإذا بطلت المانعيّة فلا يتصوّر في المقام رجوعه إلى العقل البرهاني.



الهوامش

(١) من هنا تبدأ المحاضرة السادسة، وكانت المحاضرة الخامسة قد بدأت في القسم الأول عند الحديث عن المصادرة الثالثة.

(٢) في عبارة التقرير اضطراب، وما بين معقوفتين من: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٣٠.

(٣) ما بين معقوفتين من: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٣٠.

(٤) هو السيّد نور الدين الإشكوري، أحد طلاّبه.

(٥) من هنا تبدأ المحاضرة السابعة.

(٦) أضفناه توضيحاً.

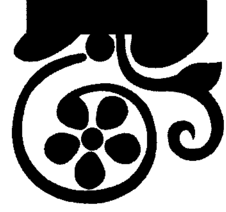
(٧) هذا التوضيح أضفناه سابقاً في القسم الأول.

(٨) من هنا تبدأ المحاضرة الثامنة.

(٩) انظر حول الإيرادات السبع التي يسجّلها الشهيد الصدر على المنطق الأرسطي: الأسس المنطقيّة للاستقراء، ط. المؤتمر العالمي: ٦٧ ـ ٩٠.

(١٠) من هنا تبدأ المحاضرة التاسعة.

(١١) من هنا تبدأ المحاضرة العاشرة.



محاضرات في التأسيس للمنطق الذاتي

القسم الثالث

السيّد محمد باقر الصدر(*)

بقلم: السيّد عبد الغني الأردبيلي

البحث الحالي عبارة عن ستّ عشرة محاضرة شرع في إلقائها المفكّر الإسلامي الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر على طلاّبه في النجف الأشرف في ٥ / رمضان / ١٣٨٤هـ وفرغ من إلقائها في ٢٩ منه. وكانت فكرة هذه المحاضرات قد بدأت بالظهور لديه عند بلوغه بحث (القطع) في دروسه الأصوليّة في العام ١٣٨٣هـ قبل أن ينشر عام ١٩٦٥م مقالاً حول (اليقين الرياضي والمنطق الوضعي) ضمّنه لاحقاً في كتاب (الأسس المنطقيّة للاستقراء) الصادر عام ١٩٧٢م، والذي تعتبر هذه المحاضرات عن نواة كثيرٍ من أفكاره الرئيسيّة، حيث قام هناك بعرضها والبرهنة عليها بشكل أعمق ومنظّم. وعلى من يرغب في الوقوف على آرائه النهائيّة حول الموضوع أن يراجع الكتاب المذكور.

يُشار إلى أنّ «المنهاج» تنشر هذه المحاضرات للمرّة الأولى، بعد أن بقيت لسنوات مديدة محفوظة في تراث المرحوم السيّد عبد الغني الأردبيلي الذي كان قد دوّنها دون أدنى تصرّف، إلى أن تفضّل (مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر) في مدينة قم بوضعها في متناول يد المجلّة، والتي كلّفت الشيخ أحمد أبو زيد بتهذيبها وتنظيمها وتصحيحها، دون المساس بأفكارها وبترتيبها.

البرهان الخامس

في البرهان الخامس على إبطال القضيّة التي أفادها الشيخ الرئيس لا نفرّق بين ما إذا كان مدرك العلم بالعليّة هو العلم الإجمالي بعدم اجتماع الصدف بالملاك الأوّل الذي ذكرناه سابقاً، وبين ما إذا كان بالملاك الثاني؛ فنكتة هذا البرهان تبطل ذلك بالملاكين.

(*) مفكّر إسلامي شهيد، أشهر من أن يعرّف، فالسكوت عن تعريفه أجدى.

وحاصل هذا البرهان أنّه لو كان العلم الإجمالي في المقام هو ملاك العلم بالعليّة، للزم من ذلك عدم التفريق بين أن نفرض علمنا بوجود الصدفة في بعض الموارد وبين عدم علمنا بوجود الصدفة في البعض الآخر.

ودعونا نمثّل الآن بالتواتر، ثمّ نقوم بتطبيقه على الطبيعيّات. ولنفرض أنّ العدد الذي يفرض معه التواتر وعدم الاجتماع صدفةً على الكذب هو عشرة أشخاص، بمعنى أنّنا نعلم إجمالاً بأنّ عشرة أشخاص لا يجتمعون على الكذب ولا يتّفق وجود الكذب ـ وهو التاء ـ في أي واحد منهم.

إنّ العلم الإجمالي بعدم اجتماع التاءات ـ أي المصالح التي تدعو إلى الكذب في نفوس هؤلاء العشرة ـ هو أساس علمنا بالقضيّة المتواترة. ولو كان الأمر كذلك، فلا ينبغي حينئذ التفريق بين صورة اطّلاعنا على وجود التاء في شخصٍ واحد من هؤلاء بعينه تفصيلاً، وبين صورة عدم اطّلاعنا على ذلك.

فلو افترضنا أنّ عشرة أشخاص أخبرونا عن موت شخص، وحصل لنا العلم بملاك العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس، ثمّ بعد ذلك اطّلعنا بطريق من الطرق على أنّ الشخص العاشر كان قد أعطي مالاً لإعلان خبرٍ من هذا القبيل، وأنّه أخبر عن موت ذلك الشخص بداعي المال، مع قطع النظر عن مطابقة خبره للواقع وعدم مطابقته. بمعنى أنّه سواء كان الخبر مطابقاً للواقع أم لم يكن، فإنّ هذا الشخص توفّرت لديه المصلحة الكافية لتوليد الداعي عنده على الإخبار بعد أن كان شخصاً لا يتورّع عن الكذب. فلو افترضنا أنّنا أحرزنا ذلك بالنسبة إلى هذا الشخص العاشر بالخصوص، فحينئذ هل يبقى لدينا علمٌ بصدق القضيّة المتواترة المستفادة من أخبار هؤلاء العشرة كما كان عليه الحال قبل علمنا بذلك؟

إنّ الجواب ـ بالبداهة ـ سيكون بالنفي، ولكن إذا لم يكن مناط القضيّة المتواترة هو حساب الاحتمالات، وإنّما ما يدّعيه الشيخ الرئيس من أنّ العلم الإجمالي بأنّ التاء لا يمكن أن تجتمع عشر مرّات في عالم الخارج صدفةً ـ سواء كان ذلك بملاك المانعيّة أم بملاك الفقدان ـ فستكون المسألة حينئذ من قبيل ضمّ الحجر إلى الإنسان، وسيكون وجود الشخص العاشر كعدمه في المقام، إذ يبقى لدينا تسعة أشخاص لا

نحتمل بحقّهم الاجتماع على الكذب، فلا يبقى داعٍ لضمّ العاشر إليهم.

ومن باب التفصيل بحسب منشأي العلم الإجمالي، دعونا نفترض أنّ هذا العلم كان بملاك المانعيّة، فهذا يعني علمنا بأنّ اجتماع عشر صدف شأنه شأن اجتماع الضدّين في هذا الكون. ففي هذه الحالة لن يؤثّر علمنا بوجود الصدفة العاشرة على التمانع الذاتي القائم بين هذه الصدف العشر؛ لأنّ هذا التمانع ـ بحسب الفرض ـ تمانعٌ ذاتيٌّ قائمٌ بين هذه الصدف. وفي هذه الحالة علينا أن نتساءل عن سبب عدم حصول العلم بصدق القضيّة المتواترة بعد فرض العلم بوجود التاء في الشخص العاشر.

وكذلك الحال بالنسبة إلى العلم الإجمالي إن كان بمناط فقدان واحد بعينه، حيث نعلم أنّ واحداً بعينه مفقودٌ في المقام، وحيث إنّنا نعلم بوجود الصدفة في العاشر بخصوصه، فهذا يعني أنّ الفقدان متحقّق في غير العاشر من التسعة الباقين، [وسيشكّل هؤلاء التسعة أطراف العلم الإجمالي الذي سنعلم من خلاله أنّ الألف للباء][(١)].

ونعود مرّة أخرى لنقول: لو أخبرنا شخصٌ بموت أحدهم ولم نعلم بكذبه، ولكنّنا علمنا بوجود مصلحة لديه في الإخبار عن موته، وهكذا الحال بالنسبة إلى المخبِر الثاني، ثمّ بعدهما أخبرنا ثمانية أشخاص بذلك، ولكنّنا لم نعلم بوجود مصلحة لديهم في الإخبار عن موت ذلك الشخص. ففي هذه الحالة أيضاً يجب ـ على مباني الشيخ الرئيس ـ حصول العلم بصدق القضيّة المتواترة، والحال أنّ هذا العلم لا يحصل.

[والمتحصّل ممّا ذكرناه أنّ العلم بالقضيّة المتواترة إن كان بملاك العلم الإجمالي ـ على تفسيريه ـ فيجب في المثال السابق حصول العلم بصدق القضيّة المتواترة، ولكنّ هذا العلم لا يحصل في هذه الحال، فالتالي باطل والمقدّم مثله في البطلان][(٢)].

وعليه فالبداهة تحكم بأنّ مدرك علمنا بالقضيّة المتواترة ليس هو العلم الإجمالي، ولو صحّت مباني الشيخ الرئيس فهذا يعني حصول العلم بصدق القضيّة المتواترة حتّى لو لم يكتب للتجربة النجاح كما سنشير إليه.

وهذا الأمر بعينه نطبّقه على الطبيعيّات، إذ الأمر فيها على هذا النحو، فلو أنّ

إنساناً تناول قرص الأسبرين وارتفع الصداع الذي كان يعاني منه، واحتملنا ـ كما بيّنا سابقاً ـ وجود التاء ـ وهي حركة خاصّة في الدم مثلاً ـ متزامنة مع تناول القرص تقف وراء ارتفاع الصداع، ثمّ كرّرنا هذه المحاولة إلى المرّة العاشرة، وكان الصداع يرتفع في كلّ مرّة مع احتمال وقوف التاء وراء ذلك.

هنا ـ وعلى مباني الشيخ الرئيس ـ نعلم إجمالاً بعدم وجود التاء في مرّة من هذه المرّات العشر؛ لعلمنا بعدم اجتماع عشر صدف، إمّا بملاك المانعيّة وإمّا بملاك فقدان فرد بعينه. فلو علمنا من خلال الفحص الطبيعي أنّ الحركة المعيّنة في الدم التي كنّا نحتملُ وقوفها وراء ارتفاع الصداع قد تحقّقت في الفرد العاشر بالخصوص، ولكنّنا لا ندري هل تحقّقت إلى جانبه في التسعة الباقية أم لا، ففي هذه الحالة هل سيكون هناك فرقٌ بين هذه الصورة وبين ما لو كان لدينا من أوّل الأمر تسعة أفراد فقط وبدون ضمّ العاشر إليهم؟

بل أكثر من هذا، فلو فرضنا مثلاً أنّ ثلاثة أشخاص تناولوا قرص الأسبرين واحداً بعد الآخر، فارتفع الصداع لدى الأوّل ثمّ الثاني ثمّ الثالث، وبعد ذلك قام سبعة آخرون بتناول الأسبرين أيضاً، ولكنّنا لم نعلم هل ارتفع الصداع لديهم أم لا، ثمّ أخبرنا طبيبٌ بوجود حركة الدم الخاصّة لدى هؤلاء السبعة تزامناً مع تناولهم الأسبرين، ففي هذه الحالة أيضاً ينبغي حصول العلم بأنّ تناول الأسبرين علّة لرفع الصداع؛ لتحقّق العلم الإجمالي بحسب فرض الشيخ الرئيس، والمفروض أنّنا علمنا بوجود التاء في السبعة الأخيرة، فلا بدّ من أن تكون مفقودة في الثلاثة الأوائل.

ومثل هذا يقال فيما لو لم نطّلع على نجاح التجربة إلاّ في المرّة الأولى فقط، دون المرّات التسع الباقية، حيث يجب حصول العلم بعليّة الألف للباء.

والبرهان الخامس كافٍ لإبطال دعوى الشيخ الرئيس بكَلا شقّيها.

البرهان السادس

خلاصة هذا البرهان هو أنّ التجربة الخارجيّة تبرهن على وجود ربطٍ خاص بين العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس وبين رؤية التخلّف في الخارج، بمعنى

أنّ شخصاً لو كان يقطع بعدم اجتماع عشر صدف، فهو ـ لا محالة ـ يظنّ أيضاً بعدم اجتماع سبع صدف، ويحتمل كذلك احتمالاً قويّاً عدم اجتماع أربعٍ منها، وهكذا..

ولو فرض أنّ هذا الشخص الذي يقطع بعدم اجتماع عشر صدف رأى ـ بحسب الخارج ـ اجتماع تسع صدف، فهل يبقى لديه علمٌ بعدم اجتماع عشر صدف؟ لو وقع هذا الأمر في الخارج بكثرة، وتكرّرت مشاهدته لاجتماع أربع صدف وسبع صدف وعشر صدف، ألن يؤدّي ذلك إلى لزوم ارتفاعه بالعدد الذي يوجد على أساسه اليقين في نفسه؟ بأن يصبح عشرين ـ مثلاً ـ بعد أن كان عشرة، أو قل: ألن تضيق دائرة قطعه؟

إنّ هذه المسألة واضحة من خلال حياتنا الاعتياديّة. ففي القضيّة المتواترة مثلاً، لو أنّ شخصاً سليم القلب وغير مطّلع على دواعي الكذب دخل مجتمعاً مغموراً بهذه الدواعي، ثمّ أخبره شخصٌ واثنان وثلاثة بقضيّة معيّنة، فقد يحصل لديه القطع من خلال إخبار هؤلاء. ولكنّه لو التفت بعد ذلك إلى أنّ خمسة أو ستّة أشخاص أخبروه بقضيّة وتبيّن له كذبهم، فهذا الشخص ستضيق لديه دائرة اليقين، وسيصبح العدد اللازم لحصول القطع لديه ثمانية مثلاً بعد أن كان أربعة.

ثمّ لو فرضنا أنّ هذا الشخص دخل معترك الحياة وابتلي مع الناس بكثيرٍ من القضايا، بحيث تجلّت لديه الكثير من الأمور المخفيّة، وبان له وجود استعداد لدى أناسٍ للكذب لأتفه الأسباب، وأنّهم قد يتّفقون على الكذب، وبان له أنّ اتفاق عشرة أشخاصٍ على الكذب ليس بالأمر الغريب، فبعد هذا لن يحصل لديه القطع من خلال إخبار عشرة أشخاص، وهكذا..

إذن، لو أنّ شخصاً كان يقطع بعدم اجتماع عشرة أشخاص على الكذب عاين بنفسه اجتماع ستّة عليه، فلن يحصل لديه القطع بعد ذلك من خلال عشرة أشخاص، وسيحتاج إلى عدد أكبر من ذلك.

وعليه، فهناك ارتباطٌ بين الرقم الذي يكون مناطاً للعلم الإجمالي وبين رؤية التخلّف في عالم الخارج، بحيث إنّه كلّما ازدادت رؤية التخلّف بحسب الخارج ضاق هذا اليقين وارتفع الرقم.

إنّ هذا الربط موجودٌ في حياتنا الخارجيّة بلا إشكال، وهذا أمرٌ تجريبي، ونحن والشيخ الرئيس لا نكفر بالتجربة، بل نؤمن بها، ونؤمن بأنّه متى ما اقترن شيئان فإنّنا نستكشف من ذلك ربطاً لزوميّاً بينهما. وإنّما كلامنا مع الشيخ الرئيس في فلسفة الأساس المنطقي لحصول هذا العلم.

إذن، حصول العلم لدينا من خلال تكرّر الاقتران أمرٌ مفروغٌ عنه، وإنّما الكلام بيننا وبين الشيخ الرئيس في كيفيّة حصوله. وحينئذ نعرض على الشيخ الرئيس هذه التجربة: وهي اقتران تحديد عدد الصدف التي يعلمٍ إجمالاً بعدم اجتماعها مع مدى رؤية التخلّف في الخارج اقتراناً متكرّراً، وانعكاس ذلك على الرقم الذي يحصل على أساسه اليقين. وهذه التجربة تبرهن على الربط اللزومي بين الأمرين، كما أنّ تناول قرص الأسبرين وترافقه مع زوال الصداع برهن على وجود ربط لزومي بين تناوله وبين زوال الصداع. ومن هنا يظهر لنا أنّ هذا العلم ليس نابعاً من حاق النفس، بل هو دائرٌ مدار أمور خارجيّة.

وهذا الربط اللزومي واضحٌ على مبنانا في الطريقة الذاتيّة في توالد المعرفة كما سيأتي، ومفهومٌ مئة بالمئة، ولكن لا معنى له على المبنى القائل بإرجاع التجربة إلى العقل الأوّل أو الثاني.

إلى هنا كان الكلام في البرهان السادس التجريبي على إبطال كلام الشيخ الرئيس، ويبقى الحديث عن البرهان السابع، وهو البرهان الرياضي.

تلخيص ما تقدّم من براهين(٣)

ذكرنا إلى الآن براهين ووجوهاً عديدة في مقام إبطال مدّعى الشيخ الرئيس، نذكرها في ما يلي على نحو الفهرسة:

البرهان الأوّل: وحاصله أنّه لو كان لدينا علمٌ إجمالي بعدم اجتماع التاءات في تمام الصور بملاك المانعيّة والتمانع الذاتي بين وجودات تلك التاءات، للزم حصول الغلم بعدم اجتماع التاءات في تمام تلك الصور، ولو على فرض وجود المقتضيات. والقضيّة الشرطيّة التي يحصل لدينا علمٌ بها هي على الشكل التالي: «لو وجدت

مقتضيات التاءات في تمام الصور، فمع هذا لم تجتمع التاءات في تمام تلك الصور»، والحال أنّه لا علم لنا بهذه القضيّة الشرطيّة، وحيث إنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان.

وهذا البرهان يبطل العلم الإجمالي بملاك المانعيّة.

البرهان الثاني: ويتكفّل هذا البرهان بإبطال المانعيّة بتقريب أنّ التمانع والمانعيّة مرجعهما ـ على ما حقّق في محلّه ـ إلى التضاد، فلا يتصوّر كون شيءٍ مانعاً عن تأثير شيء آخر إذا لم تكن هناك مضادّة بينه وبين أثره، أو بين أثر المانع وبين أثر المقتضي الممنوع عن التأثير. فالمانعيّة مرجعها في النهاية إلى التضاد، والتضاد لا يتصوّر إلاّ مع وحدة الموضوع والزمان، فالحالتان إنّما يكون بينهما تضاد إذا كانتا في موضوع واحد وفي زمان واحد، وأمّا إذا كان السواد في هذا الجسم والسواد في جسم آخر، أو كان البياض في هذا الجسم صباحاً والسواد فيه مساءً، فلا تضاد في مثل هاتين الحالتين.

إذن، المانعيّة إنّما تتصوّر مع وحدة الموضوع والزمان، وهذا الأصل الموضوعي يبطل المانعيّة في المقام؛ لأنّ التاءات هنا في جميع هذه الصور لا تجمعها وحدة الموضوع ولا وحدة الزمان، فلا يتصوّر التضاد فيما بينها، فتبطل المانعيّة حينئذٍ، ومن هنا يبطل بالبرهان الثاني العلم الإجمالي بملاك المانعيّة.

البرهان الثالث: ويتكفّل بإبطال العلم الإجمالي بالملاك الثاني الذي ذكرناه، أي بملاك فقدان فرد واحد بعينه.

وهنا نسأل الشيخ الرئيس إن كان إحساسه بهذا العلم الإجمالي بوجدانه نسبةً إلى تمام الأطراف على حدٍّ واحد؟! فإن ادّعى ذلك فالجواب هو أنّه غير ممكن بالنسبة إلى العلم الإجمالي بالملاك الثاني، ولو فرض ذلك في هذا العلم الإجمالي لم يبق مانعٌ من افتراض اجتماع سائر التاءات في الوجود.

البرهان الرابع: ويتكفّل بإبطال العلم الإجمالي بالملاك الثاني أيضاً، حيث إنّ فرداً معيّناً من هذه الأفراد محكومٌ عليه عقلاً بالفقدان والامتناع.

وفي هذه الحالة نريد أن نرى أنّ الحكم الذي نواجهه ـ وهو الحكم بالفقدان ـ هل ينتمي إلى باب العقل الأوّل أم إلى باب العقل الثاني أم أنّه لا ينتمي إليهما معاً؟!

والجواب هو الخيار الثالث؛ لأنّه على الوجه الأوّل عندما يكون الحكم بالفقدان والامتناع أوّليّاً وذاتيّاً يلزم أن يكون هذا الفرد ممتنع الوجود بالذات، مع أنّ أحداً لم يطرح هذا الاحتمال، ومنهم الشيخ الرئيس، ولو كانت إحدى الصدف ممتنعة الوجود بالذات لكانت سائر الصدف كذلك الأمر ممتنعة الوجود؛ وذلك بسبب اتحاد هذه الصدف في الماهيّة. إذن فالحكم لا ينتمي إلى باب الأحكام الأوليّة الذاتيّة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يتصوّر أن يكون الحكم بتوسّط حدٍّ أوسط يكون موضوعاً لما يثبت ومحمولاً لما يثبت له في النتيجة، إلاّ أن يقال إنّ الحد الأوسط عبارة عن الانضمام بناءً على مانعيّة الانضمام، فيرجع في النهاية إلى البرهان الأوّل ولا يكون برهاناً آخر في عرضه. وتوضيح ذلك بأن يقال في المقام إنّ الفقدان والامتناع إنّما يثبتا لفرد باعتبار وجود المانع، وهذا المانع عبارة عن حدٍّ أوسط لثبوت العدم للممنوع لا محالة؛ لأنّ وجود المانع علّة لعدم المعلول، فيكون حدّاً أوسط لثبوت العدم والامتناع للمعلول. إلاّ أنّ هذه المانعيّة غير متصوّرة في المقام بعد إبطال البرهان الأوّل.

البرهان الخامس: وفي هذا البرهان نقول: إنّنا لو علمنا بوجود التاء في إحدى هذه الصدف العشر، فسيلزم ـ بحسب كلام الشيخ الرئيس ـ أن تكون هذه التاء التي نعلم بوجود التاء فيها دخيلةً أيضاً في تكوين العلم وفي حصول العلم بعليّة ألف للباء، مع أنّنا نرى بالوجدان أنّ أيّة صورة أو تجربة نعلم فيها بوجود التاء فإنّه لا يبقى للتاء دخلٌ في تكوين العلم بالعليّة، ويكون وجود هذه الصورة كعدمها، بحيث نتعامل مع بقيّة الحالات تعاملَنا معها كما لو أنّ هذه الصورة غير موجودة. فلو قمنا بالتجربة عشر مرّات، وفي هذه المرّات العشر ترتّبت الباء على الألف، لكن مع علمنا بوجود علّة أخرى للباء في المرّة العاشرة. ففي هذه الحالة يكون وجود الصورة أو التجربة العاشرة كعدمها، مع أنّه بناءً على ما ذكره الشيخ الرئيس يلزم أن يحصل لدينا العلم حتّى في هذه الحالة حيث العلم التفصيلي بوجود الصدفة ـ أي التاء ـ في المرّة العاشرة، وهذا خلاف البداهة.

البرهان السادس: وهو يقوم على ربط ما استكشفناه بالتجربة، حيث هناك ربطٌ

بين هذا العلم الإجمالي وبين رؤية التخلّف والكذب في الأخبار، فإنّنا نرى أنّه كلّما كانت رؤية التخلّف ورؤية الكذب أوسع نطاقاً بحسب الخارج كان العلم الإجمالي أضيق نطاقاً. وهذا الترابط ترابطٌ لزومي بحسب التجربة، ولا تفسير له إلاّ أن يكون العلم علماً مستمدّاً من الخارج لا علماً ثابتاً في حاق النفس كما هو الحال في ميدان العقل الأوّل.

البرهان السابع الرياضي لإبطال مدّعى الشيخ الرئيس

إلى هنا كنّا بصدد استعراض وفهرسة البراهين الستّة التي ذكرناها حتّى الآن في صدد إبطال مدّعى الشيخ الرئيس.

وننتقل الآن إلى برهان جديد يصبُّ في الغاية نفسها، وهو ما نسمّيه بالبرهان الرياضي.

وقبل كلّ شيء نشير إلى أنّ هذا البرهان كان ـ من الناحية التاريخيّة ـ أوّل برهان خطر على البال في ما يتعلّق بالمنطق الذاتي، فكان بذلك أوّل مفتاح وقع في أيدينا من مفاتيح هذا المنطق، وربّما لو لم يكن قد خطر بالبال لما جررنا إلى هذا الحقل الجديد من حقول المعرفة. ولكنّنا مع ذلك استشكلنا فيه، فإن لم يتمّ الإشكال المتوجّه إليه كان به، وإن تمّ كان من قبيل الخطأ الذي يفتح باباً جديداً من أبواب المعرفة.

يحاول هذا البرهان الرياضي أن يبرهن على أنّ العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس علمٌ وهميٌّ وليس علماً عقليّاً ثابتاً بالعقل الأوّل أو بالعقل الثاني.

والبرهنة على ذلك تتوقّف في المقام على بيان أصل موضوعي لا بدّ من الفراغ عنه في المرحلة الأولى، وحاصله التفرقة بين القطع الوهمي وبين القطع العقلي. وتوضيح ذلك أنّ القطع إن كان بملاك العقل فإنّه لا محالة يؤثّر في تمام اللوازم التي يؤدّي إليها القطع، ولا يتصوّر وقوف هذا التصديق عند مرتبة من المراتب وعدم سرايته إلى الملازم مع فرض الالتفات إلى الملازمة. ومردُّ ذلك إلى أنّ العقل عندما يصدّق بأي مرتبة من مراتب التصديق فإنّه إنّما يصدّق بها باعتبار نكتة وربط واقعيّين،

ونسبة هذه النكتة إلى تمام اللوازم والملزومات على حدٍّ واحد، فلا بدّ أن يسري العقل تصديقه من بعضها إلى البعض الآخر إلى أن يصل إلى آخر السلسلة.

أمّا إن كان القطع بملاك الوهم فإنّه ينشأ من نكتة أخرى، وهي نكتة نفسيّة ذاتيّة ترتكز على ضيق أفق القوّة الواهمة، وينجم عن هذه النكتة عدم سراية القطع إلى تمام اللوازم. ومن خلال هذه النكتة استطاع العقل ـ كما قرّر الشيخ الرئيس ـ أن يفضح الوهم؛ إذ لو بقيت القوّة الواهمة تقطع بالملازم ثمّ الملازم وهكذا.. لصعب عليها أن تتصوّر أن يكون العالم متناهياً، بحيث يتاح للإنسان أن يصل إلى مكانٍ يمدّ يده خارج هذا العالم فتقع خارجه. وهنا يأتي دور العقل في تسليط الضوء علَى براهين تناهي الكميّات في العالم.

إذن الفارق بين التصديق بملاك العقل وبين التصديق بملاك الوهم هو أنّ التصديق الأوّل يرتكز إلى نكتة واقعيّة موضوعيّة يسري القطع بواسطتها إلى تمام اللوازم، بينما يرتكز التصديق الثاني إلى نكتة نفسيّة ذاتيّة هي عبارة عن ضيق القوّة الواهمة، وينجم عنها عدم سراية القطع إلى تمام اللوازم.

أمّا وقد فرغنا عن بيان الأصل الموضوعي الذي يبتني عليه البرهان الرياضي، ننتقل إلى الحديث عن نفس هذا البرهان، فنفترض ـ بغية تسهيل المهمّة ـ أنّ العلم الإجمالي عند الشيخ الرئيس علمٌ إجماليٌّ بعدم ثلاث صدف، حيث اختصرنا الرقم إلى ثلاث صدف فقط. ففي هذه الحالة ـ وبحسب الشيخ الرئيس ـ يكون لدينا علمٌ إجماليٌّ بعدم اتفاق الصدف وتكرّرها ثلاث مرّات. ولو كان هذا العلم الإجمالي قائماً على أساس المنهج العقلي وأردنا تحقيق الألِف أربع مرّات في عالم الخارج ونحن لا ندري هل أنّها علّة للباء أم لا، أي أنّنا في عَرض علمنا الإجمالي بعدم تكرّر الصدف لثلاث مرّات نريد تحقيق الألف أربع مرّات، ولا ندري هل أنّ الباء ستترتّب على الألف أم لا.. ففي هذه الحالة يَلزم من هذا العلم الإجمالي أن يكون احتمال ترتّب الباء علَى الألف في المرّة الأولى أقوى من احتمال ترتّبها عليها في المرّة الثانية، مع أنّ هذا خلاف البداهة والوجدان، حيث إنّ هذه الاحتمالات على حدٍّ سواء بالنسبة إلينا.

أمّا أنّه كيف أصبح العلم الإجمالي مستلزماً لأن يكون احتمال وقوع الصدفة في

المرّة الأولى أقوى من احتمال وقوعها في المرّة الثانية، فبالبرهان الرياضي والحساب الرياضي الدقيق. ولا نريد من الوقوعِ الوقوعَ بشرط لا أو بشرط شيء، وإنّما الوقوع لا بشرط، وهو الجامع بين المنضم وبين المنفرد.

ومفاد البرهان الرياضي هو أنّه في هذه التجارب الأربع التي سنقوم بها لا يخلو الأمر فيها: إمّا أن تنعدم الباء في تمام التجارب الأربع؛ وإمّا أن توجد في الجملة. وإن وجدت في الجملة: فإنّ وجودها إمّا أن يكون بملاك العليّة، أي بملاك أنّ الألف علّة للباء، وإمّا أن يكون بملاك الصدفة وأنّ التاء تقف وراء وجود الباء. وعلى الاحتمال الثاني ـ أي على فرض وجود الباء صدفةً لا بملاك كونها معلولةً للألف ـ فإنّ هذه الصدفة إمّا أن توجد لمرّة واحدة من هذه المرّات الأربع، وإمّا أنّها ستوجد أربع مرّات. والفرض الثاني ـ أي تكرّر الصدفة لمرّات أربع ـ غير محتمل؛ لأنّنا فرضنا مسبقاً وجود علمٍ إجماليٍّ بعدم اجتماع ثلاث صدف على سبيل التتابع والتعاقب، ولو وجدت أربع مرّات لكانت متعاقبة.

لو افترضنا عدم ترتّب الباء في تمام الصور، فنسبة الصورة الأولى والصورة الثانية إليها على حدٍّ سواء.

ولو افترضنا ترتّب الباء بملاك عليّة الألف لها، فالترتّب محقّق في تمام المرّات الأربع، حيث نقوم بإيجاد الألف ـ علّة باء ـ في تمام هذه الصور، ونسبة المرّة الأولى إلى المرّة الثانية في هذه الحالة على حدٍّ سواء.

أمّا لو افترضنا ترتّب الباء، ولكن لا بملاك كونها معلولة للألف، بل باعتبار كونها معلولة لعلّة أخرى ـ تاء ـ تجتمع صدفةً مع الألف، فهنا عدّة صور:

أ ـ فتارةً توجد التاء والباء مرّة واحدة من هذه المرّات الأربع، وفي هذه الحالة نسبة هذا الفرض إلى المرّة الأولى وإلى المرّة الثانية على حدٍّ واحد؛ لأنّ احتمال كون هذه المرّة التي تجتمع فيها الباء والتاء هي المرّة الأولى يوازي احتمال كونها هي المرّة الثانية.

ب ـ وتارةً أخرى نفترض اجتماع التاء والباء لمرّتين من هذه المرّات الأربع، فيمكن أن تكون المرّة الأولى واحدة من المرّتين اللتين تجتمع فيهما الباء والتاء دون

المرّة الثانية. ويمكن أن تكون المرّة الثانية واحدةً منهما دون الأولى. ويمكن أن لا تكونا معاً المرّتين المذكورتين. ويمكن أن تكونا معاً هما المرّتين المذكورتين.

ومن هنا فإنّ نسبة المرّة الأولى والمرّة الثانية على حدٍّ واحد.

ج ـ وتارةً ثالثة توجد الباء والتاء ثلاث مرات، وفي هذه الحالة هناك فردٌ معلوم العدم من أوّل الأمر بحسب العلم الإجمالي للشيخ الرئيس، وهو افتراض ترتّب الباء في المرّة الأولى والثانية والثالثة على التوالي، أو في المرّة الثانية والثالثة والرابعة؛ فقد سبق أن عرفنا عدم اجتماع ثلاث صدف على نحو التعاقب.

يبقى احتمال وجود التاء في الصورة الأولى والثالثة والرابعة. وهذه الفرضيّة نسبتها إلى المرّة الأولى تختلف عن نسبتها إلى المرّة الثانية؛ وذلك أنّ الأولى داخلة فيها حتماً، والثانية خارجة حتماً. فهي إذن عاملٌ لصالح وجود الباء في المرّة الأولى، وضدّ وجودها في المرّة الثانية، وجميع الفرضيّات الأخرى عوامل على حدٍّ سواء بالنسبة إلى وجود الباء أو عدمه في المرّة الأولى والثانية، فوجود الباء في المرّة الأولى والثانية يشتركان في جميع العوامل باستثناء هذا العامل، الذي قلنا إنّه يعمل لصالح وجود الباء في المرّة الأولى دون الثانية.

بعد هذا، فإذا فرض أنّ عوامل وجود الباء في المرّة الأولى أزيد من عوامل وجودها في المرّة الثانية، فمن الطبيعي أن يكون احتماله أقوى. وبهذا يكون قد لزم بالتحليل الرياضي للعلم الإجمالي أن يكون احتمال وقوع الباء في الصورة الأولى أقوى من احتمال وقوعها في الصورة الثانية، وهذا بديهي البطلان.

ومن هنا فإنّ العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس لم يستنبط على تمام اللوازم بالنحو الذي يقتضيه النهج العقلي في الاستنباط، وهذا معنى كونه علماً إجمالياً وهميّاً.

هذا ما أردنا إيراده في البرهان الرياضي.

استرجاع البرهان الرياضي(٤)

كان كلامنا في البرهان السابع من البراهين التي قدّمناها لإبطال كلام الشيخ الرئيس، وهو ما أسميناه بالبرهان الرياضي.

وحاصل هذا البرهان أنّ القطع الذي يدّعيه الشيخ الرئيس لو كان قطعاً عقليّاً لأدّى بالملازمة حتماً إلى حالة احتماليّة وظنيّة ليست موجودة بالوجدان، الأمر الذي يكشف عن عدم كون ذلك القطع قطعاً عقليّاً وكونه وهميّاً، وذلك باعتبار أنّ التفكيك بين المتلازمين أمرٌ ممكن في عالم الوهم.

أمّا وجه الملازمة فهو أنّنا لو كنّا نعلم بعدم اجتماع ثلاث صدف متعاقبة ضمن أربع صدف مثلاً، للزم من ذلك أن يكون وجود الأوّل في نفسه (الجامع بين المنفرد عن غيره أو المنضم إليه) أرجح احتمالاً من وجود الثاني في نفسه (الجامع كذلك بين المنفرد عن غيره أو المنضم إليه).

والوجه في ذلك أنّنا لدى إجراء التجربة أربع مرّات نرى بادئ الأمر أنّ الألِف إمّا أن تكون علّة للباء أو لا تكون كذلك:

فعلى فرض كون الألف علّة للباء فإنّ نسبة هذا الفرض في المرّة الأولى إلى نسبته في المرّة الثانية هي علَى حدٍّ واحد، يعني أنّ هذا الفرض عامل في صالح وقوع الباء في المرّة الأولى وعاملٌ في صالح وقوع الباء في المرّة الثانية؛ لأنّ الألِف ـ الذي هو العلّة بمقتضى الفرض ـ موجودٌ في المرّتين.

أمّا إذا فرضنا أنّ الألف ليست علّة للباء، فسيكون وجود الباء في ظرف وجود الألِف منوطاً بوقوع علّة أخَرى (التاء) صدفةً، فلو فرض اجتماع التاء مع الألف ترتّب وجود الباء، وإلاّ لم يترتّب. وهذه العلّة الأخرى (التاء) الذي توجد صدفةً مع وجود الألف ويترتّب عليها وجود الباء، نريد أن نبحث بادئ الأمر وبحسب التصوّر العقلي عن احتمالاتها في المرّات الأربع التي نقيم فيها هذه التجربة، ومجموع هذه الصور ست عشرة صورة، ثلاث صور منها غير متعقّلة بحسب مصادرة الشيخ الرئيس:

١ ـ فالتاء إمّا أن لا تكون موجودة في المرّات الأربع.

٢ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأولى فقط.

٣ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثانية فقط.

٤ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثالثة فقط.

٥ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الرابعة فقط.

٦ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأولى والثانية.
٧ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأولى والثالثة.
٨ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأولى والرابعة.
٩ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثانية والثالثة.
١٠ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثانية والرابعة.
١١ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثالثة والرابعة.
١٢ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأولى والثانية والرابعة.
١٣ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأولى والثالثة والرابعة.

وهناك ثلاث صور ـ كما قلنا ـ غير متصوّرة بحسب فرض ومصادرة الشيخ الرئيس:

١٤ ـ إمّا أن توجد الباء في المرّات الأربع.
١٥ ـ وإمّا أن توجد في المرّات الثلاث الأولى.
١٦ ـ وإمّا أن توجد في المرّات الثلاث الأخيرة.

بعد هذا نقول: إنّ الحسّ الباطني شأنه شأن الحس الظاهري، فكما أنّه في المحسوسات الخارجيّة من الممكن أن ترتسم صورتان في شبكة عين الإنسان ويكون ـ بالدقّة ـ ما تعكسه إحداهما أكبر ممّا تعكسه الأخرى، لكن دون أن يدرك الإنسان التفاوت بينهما، فكذلك الأمر من الممكن أن تتكوّن صورتان تصديقيّتان لا يتمكّن الحس الباطني من تمييز الفارق بينهما، ومرجع ذلك إلى أنّ الفارق بينهما قد يكون من الضآلة بحيث لا تلتفت إليه النفس.

وهنا بالذات تكمن الثغرة التي عثرنا عليها في هذا البرهان. وحتى ينجح هذا البرهان نحن بحاجة إلى أن نظفر بصورة نتمكّن فيها من إبراز الفارق على تقدير وجوده، إلاّ أنّنا إلى الآن لم نوفّق إلى ذلك، ويبقى المجال مفتوحاً أمام الشيخ الرئيس لعدم التسليم ببطلان التالي المذكور في هذا البرهان.

البرهان الثامن

ننتقل الآن إلى البرهان الثامن على إبطال كلام الشيخ الرئيس.

ما كنّا نتحدّث عنه إلى الآن هو فرضُ الشك في عليّة الألف للباء في حالة إيجاد الألف ألفَ مرّة وترتّب الباء كذلك ألفَ مرّة، لكن مع احتمالَ أن لا تكون الألف هي علّة َترتّب الباء، بل علّة أخرى (التاء) تقف وراء الباء في المرّات الألف.

ولكنّنا نريد الآن إضافة فرضيّة جديدة لم نطرحها سابقاً على بساط البحث، فبدل أن نفترض وجود علّة أخرى غير الألف (التاء) تقف وراء ترتّب الباء في المرّات الألف، ننفترض أنّ علّة ترتّب الباء في كلّ مرّة تختلف عن علّة ترتّبها في المرّة الثانية، وهكذا. وبهذا يكون لدينا ألف علّة تقف وراء ترتّب الباء ألف مرّة، وتكون كلّ علّة منها علّة في تسلسلها الخاص، بحيث لو كانت العلّة التي نجمت عنها الباء في المرّة الأولى قد وجدت عند القيام بالتجربة في المرّة الثانية لما وجدت الباء.

وإذا قمنا باسترجاع مثال تناول حبّة الأسبرين، فإنّنا نفترض زوال الصداع ألف مرّة لدى تناول حبّة الأسبرين ألف مرّة كذلك، ولكنّ العلّة المفروضة لارتفاع الصداع عند إجراء التجربة الأولى هي حركة خاصّة للجسم، ولدى إجرائها في المرّة الثانية انخفاض في ضغط الدم، وفي المرّة الثالثة احمرار الوجه مثلاً، وهكذا..

ففي هذه الحالة هل يحصل القطع لدى الشيخ الرئيس بعليّة الألف للباء أم لا؟!

إنّ برهان العليّة لدى الشيخ الرئيس مفاده أنّه لولا العليّة للزم أن يكون الاتفاق دائميّاً، وهذا اللازم باطل، فعدم العليّة باطل، وبهذا تثبت العليّة. فلو تناولنا الأسبرين ألف مرّة واتفق مع ذلك زوال الصداع ألف مرّة كذلك، لاستبعدنا وجود علّة أخرى غير الأسبرين هي التي سبّبت زوال الصداع، وهذا الاستبعاد يصل إلى درجة القطع بالعدم.

ولكن ما كنّا نتحدّث عنه إلى الآن ـ وكما قلنا ـ هو افتراض وجود علّة أخرى غير الألف ـ وهي التي رمزنا إليها بالتاء ـ اقترنت مع إيجاد الألف في المرّات الألف، وكانتَ هي العلّة الحقيقيّة لترتّب التاء. فالعلّة الأخرى المفترضَة هنا هي علّة وماهيّة واحدة. فإذا تمحور برهان العليّة عند الشيخ الرئيس حول استحالة الاتفاق الدائمي لعلّة وماهيّة واحدة، فهذا غير منطبق على المقام والفرض الجديد الذي أضفناه.

ولهذا لا بدّ من تحديد دائرة الاستحالة المدّعاة في عالم الطبيعة حول الاتفاق

الدائمي، فهل المراد استحالة الاتفاق الدائمي لعلّة وماهية واحدة تزامناً مع الألِف تكون العلّة الحقيقيّة لترتّب الباء، أم أنّ المراد من استحالة الاتفاق الدائمي يشمل الحالة الجديدة المفترضة، فيستحيل في عالم الطبيعة الاتفاق الدائمي لألف علّة تقترن كلّ واحدة منها بالألف في مرّة من المرّات، بحيث تكون كلّ علّة في كلّ مرّة مختلفة عن العلّة الأخرى الَتي تقترن مع الألف في المرّة الثانية، وهكذا.. ومع أنّ العلّة الواحدة لا تتكرّر في هذا الفرض، إلاّ أنّ المتكرّر فيها هو عنوان (العلّة الأخرى) دون النظر إلى كونها في المرّة الأولى حركة معيّنة في الجسم، وفي المرّة الثانية انخفاضاً في ضغط الدم، وفي المرّة الثالثة احمراراً في الوجه مثلاً..

وبعبارة أخرى: هل أنّ الاتفاق الدائمي الذي يتحدّث الشيخ الرئيس عن استحالته في عالم الطبيعة هو اتفاق دائميٌّ في حالة وحدة العلّة والماهيّة المفترضة في عرض الألف؟ أم أنّه مطلق الاتفاق الدائميّ حتّى لو كان لدينا ألفُ علّة مفترضة في عرض الألَف؟

فلَو تناول ألفُ شخص الأسبرين ولاقوا حتفهم مثلاً، ثمّ تبيّن لنا أنّ أحدهم يعاني ضغطاً في الدم، والآخرُ من مرض آخر والثالث كذلك، وهكذا.. فهل يحصل لدينا في هذه الحالة العلم بعليّة الألف للباء؟ الجواب أنّه لا يحصل.

وإذا تمّ ذلك، يتبيّن أنّ القَاعدة التي ذكرها الشيخ الرئيس لا تنطبق على هذه الحالة وهذه الفرضيّة، وإلاّ فلا.

البرهان التاسع(٥)

يمكن تقريب البرهان التاسع بتقريبين ـ على خلاف ما يراه الشيخ الرئيس ـ يبتني كلٌّ منهما على مصادرة وجدانيّة:

التقريب الأوّل: أن يقال بوجود فرقٍ في حصول العلم بين حالتين:

الحالة الأولى: أن يفرض وجود عَلمٍ إجماليٍّ بوجود علّة أخرى للباء غير الألف، ولكن تكون الشبهة ـ بحسب اصطلاحنا ـ على نحو الشبهة الموضوعيّة لا الحَكميّة، بمعنى أنّنا نشكّ بوجود العلّة الأخرى المفترضة غير الألِف. فنحن نعلم مثلاً

أنّ حركة الدم المخصوصة علّة لنشاط المزاج، ولكنّنا نشك في أن تكون هذه العلّة قد وجدت تزامناً مع تناول قرص الأسبرين في المرّات التي تمّ فيها إجراء التجربة.

الحالة الأخرى: أن نفترض ضعفَ احتمال وجود علّة أخرى لهذا النشاط المزاجي في عالم الطبيعة غير الألِف، كأن يكون واحداً بالمائة مثلاً، أو مظنون العدم. ففي هذه الحالة نفترض وجود شبهتين:

الشبهة الأولى عبارة عن شبهة حكميّة حول أصل أن يكون هناك ماهيّة أخرى تكون علّةً للباء. وهذا الاحتمال ـ كما قلنا ـ وإن كان موجوداً، إلاّ أنّه احتمالٌ ضعيفٌ جداً.

ويضاف إلى هذه الشبهة شبهة أخرى موضوعيّة، بحيث لو فرض في عالم الطبيعة احتمال وجود علّة أخرى للباء غير الألِف، يُشك حينئذٍ في وجودها إلى جانب الألِف.

والفارق بين الحالة الأولى وبين الحالة الثانية واضحٌ: ففي الحالة الأولى كان لدينا شبهة موضوعيّة فقط حول وجود العلّة وعدمه؟ أمّا في الحالة الثانية فلدينا قبل الشبهة الموضوعيّة شبهة حكميّة حول أصل وجود علّة متصوّرة للباء يمكن أن توجد في عرض الألِف.

إنّ الحالة الوجدانيّة التي نشعر بها ونعتبرها مصادرة هذا البرهان هي أنّ الضعف الموجود في نفس الأمر والواقع وفي نظام الطبيعة لأن يكون هناك علّة أخرى للباء غير الألِف، هذا الضعف يجري في صالح حصول العلم الإجمالي بالعليّة؛ إذ كلّما ضعف في وجداننا احتمالُ عليّة شيءٍ لشيء آخر، قوي حصول العلم الإجمالي بعليّة الألِف.

وبعد هذا نقول: لو كان المدرك بتمامه لحصول العلم بالعليّة هو ما ذكره الشيخ الرئيس من أنّ الاتفاق لا يكون دائميّاً بحكم العقل الأوّل، لما كان هناك فرقٌ بين الحالتين المذكورتين في تكوّن العلم بالعليّة؛ وذلك لأنّ احتمال استناد الباء في المرّة الأولى إلى علّة غير الألِف موجودٌ قبل التكرار في كلتا الحالتين بحسب العقل الأوّل. غاية الأمر أنّ وجوده في الحالة الأولى أقوى من وجوده في الحالة الثانية؛ لأنّ وجوده في الحالة الأولى ليس له مضعّفٌ سوى الشك على نحو الشبهة الموضوعيّة.

أمّا في الحالة الثانية فهو يواجه مضعّفين:

أحدهما: أنّه يحتمل بشكل قوي انتفاء أصل تصوّر عليّة علّة أخرى غير الألِف، وهو ما عبّرنا عنه بالاحتمال على نحو الشبهة الحكميّة.

والآخر: أنّه على هذا التقدير يصبح حال هذه الحالة كحال الحالة الأولى في الشك بتحقّق علّة أخرى غير الألف تقف وراء ترتّب الباء.

ففي التجربة الأولى احتمَالُ استناد الباء إلى العلّة الأخرى ـ وهي التاء ـ احتمالٌ قائمٌ ومحفوظٌ بحسب عالم الطبيعة في كلٍّ من الحالتين، غاية الأمر أنّه في الحالة الأولى احتمالٌ معتدٌّ به وكبيرٌ نسبيّاً، ولكنّه في الحالة الثانية احتمالٌ ضئيلٌ نسبيّاً. فلو فرض أنّ الذي يحكم على هذا الاحتمال بالإعدام ويقضي عليه بعد تكرّر التجارب هو العقل الأوّل ـ وذلك بقانون يدركه إدراكاً أوليّاً، وهو أنّ الاتفاق لا يكون غالبيّاً، وأنّ مائة صدفة لا تجتمع في عالم الطبيعة ـ ففي هذه الحالة تكون نسبة هذا الحكم في كلٍّ من هاتين الحالتين على حدٍّ واحد، ويبقى هذا الاحتمال موجوداً لو كرّرنا التجارب حتّى نصل إلى الرقم الذي فُرض في قاعدة الشيخ الرئيس، فإذا وصلنا إلى ذلك الرقم تكون قانونيّة هذه القاعدة في عالم الطبيعة والمدركة بالعقل الأوّل مفنية لهذا الاحتمال على حدٍّ واحد في الحالتين، وقبل ذلك لا تكون مفنيةً له.

وبناءً على تفسير الشيخ الرئيس وحصره تفسيرَ العلم بالعليّة بالعقل الأوّل، يلزم هذا المحذور؛ فالشيخ الرئيس بعد اعترافه بالمصادرة الوجدانيّة المحسوسة، لا بدّ له من الاعتراف بوجود فرق بين هاتين الحالتين، حيث يفنى هذا الاحتمال في إحداهما قبل فنائه في الأخرى، الأمر الذي لا وجه له على تفسيره، بعد أن رأينا أنّ فناء الاحتمال على مذهبه على حدٍّ واحد في كلتا الحالتين.

إلاّ أنّ العلم بالعليّة يمكن أن يقوم على أساس آخر، إذ من غير الممكن للشيخ الرئيس أن يقول إنّ الرقم يختلف بين الحالتين، بحيث يدّعى مثلاً بأنّ معلومنا الإجمالي في الحالة الثانية عدم اجتماع مائة صدفة، وفي الحالة الأولى عدم اجتماع مائة وعشرين صدفة.

إنّ الحالات الوجدانيّة القائمة في النفس تجاه العليّة ـ من قبيل الشك في وجود

علّة أخرى للباء أو الظن القوي بذلك أو القطع به ـ لا يُحتمل أن يكون لها أثرٌ في ملاك العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس؛ لأنّ العلم الإجمالي المدّعى من قبله إمّا أن يكون قائماً بملاك التمانع الذاتي بين الصدف كما ذكرنا في ما سبق، وإمّا بملاك أنّ فرداً من أفراد الصدفة مفقود لفقدان علله مع اشتباهه، فكلٌّ من الملاكين لا يتصوّر ارتباطه بالحالة الوجدانيّة، حيث يقوم الشك في العليّة أو الظن أو القطع بها.

فالمتلخّص إذن أنّه لا يُعقل تصوّر الشيخ الرئيس لرقمين مختلفين في كلٍّ من الحالتين، فلا محيص إذن من تصوّره لرقم واحد، وعليه فلا بدّ من اعترافه بهذه النتيجة المخالفة للوجدان، وهي أنّ إفناء احتمال عدم العليّة وحصول العلم بالعليّة يكون بمستوى واحد في كلٍّ من الحالتين، مع أنّ هذا المستوى مختلفٌ وجداناً، فلا بدّ إذن من وضع أساس آخر للعلم بالعليّة.

هذا ما أردنا بيانه حول أحد تقريبَي هذا البرهان.

التقريب الثاني: أمّا التقريب الآخر فنقول فيه للشيخ الرئيس: إنّنا لو كنّا نعلم بأنّ هذه التاء التي نحتمل استناد الباء إليها في هذه التجارب متوفّرة بكثرة هائلة في العالم، بحيث يقلّ عدمُ وجودها فيه، ففي هذه الحالة هل يحصل للإنسان القطع بعليّة الألف للباء فيما لو كانت الباء مستندة إلى علّة أخرى نعرف أنّها كثيرة الوجود في العالم؟

دعونا نفترض أنّنا نحتمل استناد الباء إلى موت شخصٍ في العالم، فكرّرنا إيجادَ الألف عشرين مرّة، ووجدنا ترتّب الباء في هذه المرّات العشرين، ففي هذه الحالة هل يحصل لدينا العلم بعليّة الألف للباء مع العلم بأنّ موتَ شخصٍ في العالم يقع في أكثر لحظات النهار والليل؟! من المؤكّد أنّ هذا لا يحصل.

أمّا إذا فرضنا في مقابل ذلك أنّ التاء التي نحتمل استناد الباء إليها كانت في غاية الندرة، بحيث لا توجد مثلاً في كلّ مائة عام إلاّ مرّة واحدة. ففي مثل هذه الحالة لو قمنا بإيجاد الألِف، ألا يحصل لدينا العلم بعليّة الألِف للباء بشكل سريع وبلا تكرار كثيرٍ للتجربة؟!

ثمّ إنّنا لو لاحظنا الدرجات المتوسّطة بين هاتين الدرجتين، لحصل لدينا العلم بعليّة الألِف للباء لدى تكرار التجربة أربعين أو خمسين مرّة مثلاً.

ويمكن للشيخ الرئيس الاعتراف بما ذكرناه وتفسيره بالقول: إنّ الاتفاق الذي لا يكون دائمياً إنّما هو بحسب النسبة، بأن يتحقّق مثلاً في ثلاث تجارب من أصل خمسة، بحيث لو قمنا بالتجربة خمس مرّات ولاحظنا ترتّب الباء على الألف في مرّتين منها فقط، لأمكن احتمال وجود علّة أخرى (التاء) تقف وراء وجود الألِف. أمّا لو ترتّبت الباء ثلاث مرّات فهذا يحقّق الاتفاق الدائمي الذي يقال باستحالته، بمعنى استحالة وجود علّة أخرى غير الألف وقفت وراء ترتّب الباء.

إذن فنحن نعلم بتوزّع التاَء في عالم الطبيعة، ولكنّ هذا التوزّع خاضعٌ للنسبة. ومن هنا يختلف عدد التجارب في هذه الفروض. ولو أجاب الشيخ الرئيس بهذا الجواب فهو جوابٌ متين.

ولكن يمكننا أن نسأل الشيخ الرئيس عن الموقف في حال لم نعرف هذه النسبة في العالم، وتردّد أمرُ التاء عندنا بين أقصى اليمين وأقصى اليسار من حيث وفرة أو ندرة وجودها، فلو قمنا بإيجاد الألف ألفَ مرّة والحال هذه، أي والحال أنّنا لا نقف على نسبة وجود التاء في العالم، وهل أنّها متوفّرة بكثرة أم موجودة بندرة.. فالمصادرة الوجدانيّة في هذه الحالة تقول بحصول العلم بعليّة الألف للباء، فنكون مطالبين بتفسير حصول هذا العلم إذا فرضنا أن حصوله قائمٌ على أساس العقل الأوّل.

وباعتبار أنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات دعونا نفترض أسوأ الحالات، وهي أن تكون التاء التي يُحتمل وقوفها وراء ترتّب الباء في غاية الكثرة، ومع ذلك يحصل لدينا العلم بعليّة الألف للباء. ومن هنا توجّب علينا البحث عن سبب آخر لحصول العلم بالعليّة.

وبهذا نفرغ عن بيان التقريب الثاني. وإذا أحببتم أن تعدّوا هذين التقريبين برهانين فلا بأس بذلك، وبهذا يرتفع عدد البراهين التي ذكرناها في مقام إبطال دعوى الشيخ الرئيس.

استرجاعٌ موجز للبرهان الثامن(٦)

افترضنا في البرهان الثامن أنّ الباء كانت لها علل متعدّدة غير الألِف، إلاّ أنّ كلّ

علّة من هذه العلل تقع في مرتبة خاصّة من مراتب وجود الباء، بمعنى أنّ حركة معيّنة في الجسم تكون العلّة للوجود الأوّل من وجودات الباء ولا تكون علّة لوجودها الثاني. وبعد وجود حركة الدم وعليّتها للوجود الأوّل للباء تظهر العلّة الثانية، وهي ارتفاع ضغط الدم الذي يشكّل العلّة للوجود الثاني من وجودات الباء، لكن بحيث لو وجد الارتفاع في ضغط الدم قبل حركة الجسم لم يكن علّة.. وهكذا نفترض وجود ألف ماهيّة بهذا الترتيب، بحيث تكون كلّ ماهيّة من هذه الماهيّات مغايرة للماهيّات الأخرى، وفي الوقت نفسه علّة لوجود خاص من وجودات الباء لا كيفما اتّفق.

ونحن في هذه الحالة نسأل الشيخ الرئيس عن كيفيّة تطبيق برهانه لإثبات العليّة في المقام:

فهو إمّا يطبّق برهانه ناظراً إلى الباء، باعتبار أنّ برهان العليّة عنده مرتكزٌ على استحالة الاتفاق الدائمي، بمعنى أنّ الألف لو لم تكن علّة للباء للزم أن يكون الاتفاق دائميّاً، وحيث إنّ الاتفاق يستحيل أن يكون دائميّاً، فالتالي باطل والمقدّم مثله في البطلان، وبهذا يثبت أنّ الألف علّة للباء.

وإمّا أن يطبّقه ناظراً إلى التاء، باعتبار أنّ التاء ليس بينها وبين الألف ربطٌ لزومي أو عليّة ومعلوليّة، وقد تكرّر اجتماعهما ألف مرّة.

فإن قام الشيخ الرئيس بتطبيق برهانه على نفس الباء فبيانه أنّ الألف لو لم تكن علّةً لها للزم من ذلك تكرّر الصدفة ألف مرّة، وهذا معناه تحقّق الاتفاقَ الدائمي الذي يقال باستحالته.

وإن قام بتطبيقه على المعلول مع قطع النظر عن العلّة، فهذا لا يكفي؛ لأنّ البرهان لو فرض أنّه لا ينطبق على العلّة ولا على المعلول، فلن يكون الاتفاق الدائمي في مرحلة المعلول ناشئاً من اتفاق دائميٍّ في مرحلة العلّة. والاتفاق الدائمي في مرحلة المعلول والذي لا يستبطن اتفاقاً دائميّاً في مرحلة العلّة وإنّما يستبطن ـ مثلاً ـ اتفاقاً واحداً في مرحلة العلّة أو اتفاقات مختلفة غير متكرّرة، هذا الاتفاق حكمه حكم عدم الاتفاق الدائمي؛ فإنّ الاتفاق الدائمي إنّما يصبح فيه محذور فيما لو لم يمكن إرجاعه إلى اتفاق غير دائمي، وإلاّ فإنّ أمكن إرجاع الاتفاق الدائمي إلى اتفاق غير دائمي لم

يبقَ منه محذور.

وإذا كان هناك محذور في تطبيق البرهان ابتداءً على الباء، فلا بدّ من تطبيقه على التاء، فإن ثبت أنّ الاتفاق في التاء غير دائمي فلا بأس في دائميّة الاتفاق في الباء. وإذا تمّ الاتفاق الدائمي في مرحلة التاء فالبرهان يتمّ في مرحلة العلّة ولا حاجة بعد ذلك إلى الانتهاء إلى اتفاقيّة في مرحلة المعلول.

ومن هنا فالأفضل اختيار الشق الآخر، بأن يقال إنّ البرهان يطبّق على التاء، فيقال بأنّ الألف لو لم تكن علّةً للباء للزم وجود اتفاق دائمي بين الألف والتاء. ولكي يقال بتكرّر الصَدفة لا بدّ من وجود جهة مشتركة حتى يقال عن الصدفة إنّها تكرّرت، ومع فقدان هذه الجهة لا يمكن الحديث عن تكرّر الصدفة. فلو قابلتُ في اليوم الأوّل زيداً، وفي الثاني عمراً، وفي الثالث بكراً، ففي هذه الحالة لا يقال بتكرّر الاتفاق ثلاث مرات؛ لفقدان الجهة المشتركة. وما كنّا نتحدّث عنه إلى الآن ينتمي إلى باب الجهة المشتركة، حيث الحديث عن تكرّر الماهيّة الواحدة ألفَ مرّة، بخلاف الفرض الجديد الذي فرضناه، حيث نفترض في كلّ تجربة ماهيّة مختلفة عن الماهيّة المفترضة في التجربة الأخرى.

وقد ذكرنا سابقاً بأنّ ما يمكن أن يجيب به الشيخ الرئيس هو أن يقول بأنّ المتكرّر في الفرضيّة الجديدة ـ حيث الحديث عن ماهية مختلفة في كلّ تجربة ـ هو عنوان العلّة الأخرى، ففي هذه الصورة تكون (العلّة الأخرى) قد تكرّرت ألف مرّة، فيرجع الاتفاق دائميّاً، وهو مستحيل.

وفي مقام الرد على هذا الجواب نفترض صورة جديدة ليست بتلك القسوة التي افترضناها سابقاً، وهي أن يكون للباء علل متعدّدة لكن يمكن لأي علّة من هذه العلل أن تقع في أيّة مرتبة من المراتب. فلو علمنا بالاستقراء العلمي أنّ للباء ألف علّة، وقمنا بتجربة الألف خمسين مرّة مثلاً، ففي هذه الحالة نرى بوجداننا أنّ حصول العلم بالعليّة يجري بشَكل أبطأ ممّا كان يجري فيه لدى حديثنا عن الصور السابقة.

والوجه في ذلك أنّنا إذا افترضنا استحالة اجتماع العلّة مع الألف، بحيث ناب عنوان العلّة مكان واقع الماهيّة، فحينئذٍ يلزم أن لا يبقى فرقٌ بين موردِ تكثّر العلل وبين

مورد عدم تكثّرها، باعتبار أنّ عنوان العلّة محفوظٌ على أيّة حال، مع أنّ هذا خلاف الوجدان.

كانت هذه خلاصة البرهان الثامن.

ونقوم مرّة أخرى بإعادة البرهان التجريبي بغرض التوضيح، ونسأل الشيخ الرئيس: هل لديه علمٌ بالقضيّة الشرطيّة القائلة بأنّه لو علم بامتناع الصدفة تسعاً وتسعين مرّة فهل يعلم بامتناعها مائة مرّة أم لا؟

فلو فرضنا أنّه أجاب بأنّه يعلم أنّه لو وجدت الصدفة تسعاً وتسعين مرّة فإنّها لا توجد في المرّة المائة، للزم من ذلك أن يعلم على نحو القضيّة الحقيقيّة أو الخارجيّة أنّ كلّ مائة شخص فيهم تسع وتسعون شخصاً كاذباً، والشخص رقم مائة ـ الذي هو في نفسه يحتمل أن يكون كاذباً أو صادقاً ـ يصبح بمجرّد انضمامه إلى هؤلاء التسع والتسعين معصوماً وغير كاذب جزماً، وهذا خلاف الوجدان.

وإذا أجاب بأنّه لا علمَ له بمثل هذه القضيّة الشرطيّة، ولكنّه يعلم إجمالاً أنّ بعدم اجتماع مائة شخص على الكذب، يرد عليه إيرادان:

الإيراد الأوّل: أنّ هذا معناه أنّ علمه بعدم اجتماع مائة شخص على الكذب متوقّف على أن يعلم وعلى أن لا يرى كذب تسعة وتسعين شخصاً، بحيث تفني معاينته لكذب تسعة وتسعين شخصاً من هؤلاء المائة علمه هذا. فمعنى عدم علمه بالقضيّة الشرطيّة أنّه لو تحقّق الشرط في هذه القضيّة الشرطيّة في عالم الخارج ورأى تسعاً وتسعين شخصاً كاذباً من هؤلاء المائة، فلا يعلم بعدم اجتماعهم على الكذب. وهذا معناه أنّ علمه مرتبطٌ بالخارج، وليس علماً ناتجاً عن العقل الأوّل.

الإيراد الثاني: أنّ هذه القاعدة لو كانت من قضايا العقل الأوّل فهي تستلزم القضيّة الشرطيّة حتماً، فإنّه لا يعقل فرض علمٍ إجماليٍّ بالعقل الأوّل وفرض عدم العلم بهذه القضيّة الشرطيّة.

وهذا الانفكاك الحاصل بين العلم الإجمالي وبين العلم بالقضيّة الشرطيّة شاهدٌ على أنّ هذا العلم الإجمالي علمٌ غريب الأطوار وعجيب الأوضاع، وهو ينتمي إلى منشأ عقلي آخر مختلف عن المنشأ الذي ذكره الشيخ الرئيس، وهو منشأ العقل الذاتي

الذي تحدث فيه هذه المعجزة على ما سوف يتّضح إن شاء الله تعالى لدى بيان التفكيك بين العلم الإجمالي بالجامع وبين عدم العلم بالقضيّة الشرطيّة، فهو يعلم بالجامع ولكنّه لا يعلم بأنّه لو لم يكن الجامع موجوداً هنا فهو موجودٌ هناك، على تفصيلٍ يأتي في محلّه.

التفسير الثاني لحصول العلم بالعليّة.. تفسير هيوم(٧)

نتنقل الآن إلى الحديث عن التفسير الثاني لحصول العلم بالعليّة، وهو تفسيرٌ ذكره بعض فلاسفة التجريبيّين بعد أن أوضح أنّ عليّة الألف للباء لا يمكن أن تستند إلى أساس منطقي عقلي، وإنّما تستفاد على أساس العادة، بمعنى أنّ الإنسان عندما يشاهد احتراق الورقة لدى اقترابها من النار لمرّات عديدة ومتكرّرة، تحصل لديه حالة تكوينيّة خاصّة تجعله يترقّب وجود الاحتراق عند رؤيته الورقة تقترب من النار، وهذا العلم بالاحتراق يتولّد لديه سواء رأى الاحتراق بعينه أم لم يره.

وفي ما نحن فيه، إذا شاهد ترتّب الباء في مرّات عديدة لدى إيجاد الألِف، فهذا الأمر يجعله يترقّب وجود الباء لدى إيجاد الألف.

وعلينا هنا أن نشير إلى أنّ هذا الحكم ليس حكماً تجريبيّاً، باعتبار أنّ هذا الحكم موجودٌ لديه حتّى لو يرَ الاحتراق في المرّة الجديدة، بل يكفيه أن يشاهد اقتراب الورقة من النار حتّى يحصل لديه العلم باحتراقها، وحيث إنّ حكمه بذلك غير متوقّف على الرؤية الحسيّة ـ والتجربة قائمة على أساس الحس ـ فهذا يعني أنّ هذا الحكم ليس حكماً تجريبيّاً كما قلنا.

وفي الوقت نفسه فإنّ هذا الحكم ليس حكماً رياضيّاً قائماً على أساسِ العقل الصرف؛ لأنّ العلم الرياضي قائمٌ على التناقض، وفي ما نحن فيه لا تناقضَ في أن نقول بأنّ الألِف لم تجتمع مع الباء في هذه المرّة، مع اجتماعها معها في المرّات السابقة.

إذن هذا الحكم ليس حكماً تجريبيّاً، وفي الوقت نفسه ليس حكماً رياضيّاً قائماً على أساس العقل الأوّل، بل هو حكمٌ قائمٌ على أساس العادة الناشئة من تكرّر

المشاهدة، والتي تقتضي وجود هذا عند وجود ذاك.

فهذا الفيلسوف يقول إنّه لا يراد بالعليّة ضرورة غامضة مستبطنة في جوهر العلّة أو المعلول، وإنّما المراد منها ترتّب هذا على ذاك متى وجد. وهذا معنى القانون العلمي الذي جرّد عن المعاني الغيبيّة والميتافيزيقيّة للعليّة الفلسفيّة.

وإذا طالبنا القانون العلمي ببيان السبب الكامن وراء حصول العلم باحتراق الورقة لدى اقترابها من النار حتّى في حالة عدم مشاهدتنا إيّاها تقترب منها، لأجاب بأنّ العادة برؤية الورقة تحترق لدى اقترابها من النار هي التي توجد فينا العلم باحتراقها في المرّة اللاحقة حتّى لو لم نشاهدها تحترق.

إذن العادة برؤية اجتماع هذين التصديقين معاً هي التي تجعلنا نصدّق بالآخر عند تصديقنا بالأوّل حتى لو لم يتوفّر الأساس الحسّي للعلم التجريبي.

تطوير المدرسة السلوكيّة لفكرة هيوم

هذا هو معنى العادة عند هذا الفيلسوف، وهو ديفيد هيوم أحد فلاسفة القرن الثامن عشر. ولم نقف ـ بحدود اطلاعنا على كلمات الفلاسفة التجريبيّين ـ على محاولة أخرى غير محاولة هذا الفيلسوف، وإن كانت محاولته هذه قد لاقت تطويراً في الأيّام الأخيرة وألبست ثوباً علميّاً من قبل المذاهب السلوكيّة في بحثها عن الإدراك، وهي مذاهب معروفة في مجال علم النفس على ما أشرنا إليه في كتاب (اقتصادنا).

ولا بدّ أنّكم قرأتم في (اقتصادنا) أنّ السلوكيّة مذهب من المذاهب القائمة في تفسير الإدراك وظواهر النفس البشريّة. كما قرأتم أنّ هذا المذهب يرتكز على التجارب التي قام بها العالم الروسي بافلوف، الذي كان أوّل من التفت إلى نكتة سراية الإشراط من المنبّه الطبيعي إلى منبّه آخر. وكان بافلوف ـ الذي أجرى تجاربه على كلبه ـ يلاحظ سيلان لعاب الكلب عند تقديم الطعام إليه ووضعه بين يديه، فكانت رؤية الكلب للطعام منبّهاً طبيعيّاً يستدعي استجابة طبيعيّة، وهي سيلان اللعاب. ولدينا إلى هنا منبّه طبيعي واستجابة طبيعيّة، وهذا ما يعرفه كلّ الناس.

إلاّ أنّ ما قام به بافلوف هو أنّه قرن مع تقديم الطعام للكلب أشياء أخرى بنحو الشرط المقارن أو المتقدّم، فكان يضغط على الجرس ثمّ يقدّم للكلب الطعام، وأجرى هذه التجربة مدّة من الزمن على هذا المنوال. وبعد هذا وجد أنّه بمجرّد أن يضغط على الجرس يسيل لعاب الكلب حتّى لو لم يقدّم له الطعام. ويكون بذلك قد تمكّن من إضافة منبّه جديد ـ دون إلغاء المنبّه الطبيعي ـ تمّ الحصول عليه بالعناية، وأطلق عليه اسم المنبّه الشرطي، وصار هذا المنبّه الشرطي كالمنبّه الطبيعي سبباً في سيلان لعاب الكلب.

إنّ هذه التجربة العلميّة اللطيفة التي قام بها بافلوف تحوّلت إلى نذير شؤم على العلم وعلى الإنسان؛ لأنّها دعت شياطين العلم إلى توهّم إمكان تفسير تمام إدراكات الإنسان وتصوّراته ـ مهما وصلت إلى أعلى مستويات الفن أو الفلسفة أو الأدب ـ على أساس أنّها استجابات لمنبّهات معيّنة. والذي كان يحول دون هذه المحاولة الشريرة هو عدم وجود هذه الشبهات الطبيعيّة. وبعد أن تنبّه الإنسان إلى هذا العدد الكبير من الشبهات الطبيعيّة والتفت إلى هذه المطالب العلميّة الدقيقية التي كشفتها هذه التجربة، وبعد أن تنبّه إلى أنّ من الممكن إشراط منبّه بمنبّه آخر وإسراء استجابة معيّنة من شيءٍ إلى آخر، بعد هذا كلّه تجدّد الأمل لدى هؤلاء.

إنّ بحث هذا الموضوع بحدوده الواسعة خارجٌ عن محلّ الكلام، ولذلك نكتفي بما يتعلّق بتوظيف هذه التجربة في العلم الاستقرائي وتفسير حصول العلم بالعليّة.

وإذا رجعنا إلى المثال السابق حول الحكم باحتراق الورقة لدى اقترابها من النار حتّى لو لم نشاهد الاحتراق بالحس، يمكن أن يقال: إنّ رؤية احتراق الورقة عبارة عن منبّه طبيعي يخلق في نفس الإنسان حالة نطلق عليها حالة العلم باحتراق الورقة. وهذا المنبّه الطبيعي شأنه بالنسبة إلينا شأن رؤية الكلب للطعام بالنسبة إليه، والحالة التي أطلقنا عليها اسم حالة العلم بحصول الاحتراق شأنها شأن سيلان لعاب الكلب، بلا فرق بينهما، فكما أنّ الكلب يسيل لعابه لدى تقديم الطعام إليه، فكذلك الأمر بالنسبة إلى الإنسان، حيث يحصل لديه العلم باحتراق الورقة متى ما شاهد تعرّضها للنار.

وإلى جانب ذلك، كان الإنسان يلاحظ دائماً مع رؤيته لاحتراق الورقة رؤية شيءٍ آخر، وهو اقتراب الورقة من النار، فاقترن الاقتراب بالاحتراق لمرّات عديدة. واقترابُ الورقة من النار يقابله في تجربة بافلوف دق الجرس أثناء تقديم الطعام، كما أنّ الاحتراق يقابله سيلان لعاب الكلب. وكما أنّ لعاب الكلب صار يسيل في المرّات اللاحقة لدى دق الجرس ودون رؤيته للطعام، فكذلك الأمر هنا، حيث صار يحصل لدينا العلم باحتراق الورقة لدى تحقيق المنبّه الشرطي ـ وهو اقتراب الورقة من النار ـ حتّى في صورة عدم مشاهدة الاحتراق بالحس.

إذن ـ وبحسب المذهب السلوكي ـ فإنّ العلم باحتراق الورقة هو في الحقيقة عمليّة من عمليّات التنبيه الشرطي التي يمكن تفسيرها على أساس علمي، أي على أساس ميكانيكي وآلي في الإنسان.

وهذا في الحقيقة تطويرٌ وتكميلٌ للمحاولة التي قام بها هيوم، غاية الأمر أنّها بيّنت هنا في إطار السلوكيّة الحديثة. ونحن لا نريد الحديث حول أصل مذهب السلوكيّة ونقده، وإنّما نريد أن ندرس هذه المحاولة ضمن الإطار العام لنرى إن كان من الممكن أن تنهض لتفسير العلم بالعليّة أو لم يكن ذلك ممكناً.

اعتراضان على محاولة هيوم

نبدأ أوّل الأمر مع ديفيد هيوم في الاعتراض على ما ذكره، ثمّ نتحدّث عن إمكانيّة توجيه هذه الاعتراضات إلى ما ذكرته المدرسة السلوكيّة في تعبيرها عن تلك الفكرة. ولدينا في الحقيقة اعتراضان على ما ذكره هيوم حول العادة:

الاعتراض الأوّل: قلنا إنّ هيوم قال بالعليّة بمفهومها العلمي بعد أن ألغى المنطق العقلي وشيّد مكانه المنطق التجريبي، وإنّه ذكر أنّ حصول العلم بالعليّة يرتكز على مجرّد الاعتياد على مشاهدة الباء لدى مشاهدة الألِف، فوجود التصديقَين في عالم النفس لمرّات عديدة واعتياد النفس على اجتماعِهما يجعلها تستوحش من رؤية أحدهما دون الآخر، ولكي لا تستوحش فإنّها إذا رأت أحدهما توجد الآخر، ولذلك فإنّها لدى رؤيتها اقتراب الورقة من النار تقوم بإيجاد تصديقٍ بالاحتراق.

وهنا نقول: إنّه لو كان مجرّد الاعتياد على اقتران أحدهما بالآخر هو الملاك في حصول العلم بالعليّة لما كان هناك فرقٌ بين ما لو كانت العلّة الأخرى المفترضة للباء (التاء) موجودة بكثرة أو لم تكن كذلك، فإنّ العلم بالعليّة منوطٌ ـ بناءً على تفسير هيوم ـ بمقدار ما يتكرّر اقتران الألف بالباء، ثماني مرّات أو عشر مرّات أو عشرين مرّة.. ولا علاقة على الإطلاق لمدى توفّر التاء في عالم الخارج. مع أنّنا نرى بوجداننا أنّ هناك فرقاً في حصول العلم بالعليّة بين ما إذا كان استناد الباء إلى التاء ـ ولو بالمعنى الذي يفهمه هو للاستناد ـ استناداً إلى علّة متوفّرة، وبين ما إذا لم كان استناداً إلى علّة غير متوفّرة.

وما نقوله هو أنّ هذا الأمر لا يمكن تفسيره على أساس العادة المستندة إلى التكرار؛ لأنّ التكرار حاصلٌ في كلٍّ من الحالتين على حدٍّ واحد، فلا بدّ من أن تكون العمليّة مستندة إلى استنتاج عقلي حتى يكون هناك فرقٌ بين حالة احتمال وجود تاءات كثيرة وبين حالة عدم ذلك.

هذا بالنسبة إلى الاعتراض الأوّل.

الاعتراض الثاني: أنّ التصديقين اللذين اجتمعا مع بعضهما لمرّات عديدة ـ وهما التصديق بأنّ هذه الورقة اقتربت من النار، والتصديق بأنّ هذه الورقة احترقت بالنار ـ يستندان إلى الحس التجربي الذي هو أساس العلم في المنطق التجربي، وهما تصديقان بقضيّتين جزئيّتين، ففي كلّ مرّة من المرّات التي نجري فيها التجربة يكون التصديقان المذكوران تصديقين بقضيّتين جزئيّتين:

ففي المرّة الأولى نصدّق بأنّ هذه الورقة اقتربت من النار، ونصدّق بأنّها احترقت. وفي المرّة الثانية كذلك نصدّق بأنّ هذه الورقة اقتربت من النار، ونصدّق بأنّها احترقت، وهكذا.. إلى حصول العادة.

فالتصديقان إذن على طول خط حصول العادة تصديقان بقضيّتين جزئيّتين يجتمعان، بحيث تأنس النفس باجتماعهما وتستوحش من افتراقهما، ولذلك فإنّها ـ كما قلنا ـ تعمد إلى خلق الآخر وإيجاده إذا ما وجد الأوّل دونه، ولذلك إذا عمدنا إلى الورقة وقرّبناها من النار وأغمضنا أعيننا، حصل في نفسنا تصديقٌ باحتراقها، إلاّ أنّ هذا

التصديق تصديقٌ بقضيّة جزئيّة، وهي أنّ هذه الورقة احترقت.

ولكنّنا إذا أردنا الحديث عن القضيّة الحقيقيّة التي يؤخذ موضوعها مقدّراً ـ بخلاف القضيّة الجزئيّة التي يكون موضوعها صادقاً في الخارج ـ فالمسألة تختلف؛ لأنّنا في هذه الحالة نتحدّث عن أنّه «كلّما اقتربت ورقةٌ ـ مطلق ورقة، لا هذه الورقة ـ من النار فإنّها تحترق». ومن الواضح أنّ التصديق المطروح في القضيّة الحقيقيّة يختلف عن سنخ التصديق الذي اعتادت النفس على إيجاده، وهو ـ على ما ذكرنا ـ تصديقٌ بقضيّة جزئيّة.

إذا اتّضح هذا الأمر، فحينئذٍ يكون إثبات أنّ العادة كافية في تفسير هذا التصديق ناشئاً من عدم الالتفات إلى المغايرة السنخيّة القائمة بين هذين التصديقين.

مع السلوكيّة

وينبغي على السلوكيّة أن تتوقّف عند هذه الظاهرة؛ لأنّ التجارب التي قام بها بافلوف ـ والتي تعدّ المرتكز عند المدرسة السلوكيّة ـ تعتمد على إحلال دق الجرس محلّ الطعام. أمّا سيلان اللعاب فيبقى هو سيلان اللعاب، أي أنّ الاستجابة تبقى هي الاستجابة.

وبتعبيرٍ آخر، فإنّ ما اكتشفه بافلوف هو أنّ من الممكن أن نجعل دق الجرس بديلاً عن تقديم الطعام، بحيث يكون له نفس الأثر الذي كان لتقديم الطعام، وهو سيلان اللعاب، لا أنّ دق الجرس يحدث حالة غير حالة سيلان اللعاب، فهذا الأمر لم يظهر من مجموع تجارب المدرسة السلوكيّة ومن تجارب الإشراط الطبيعي التي تقوم عليها هذه المدرسة.

إذن، فالمحفوظ في تجارب المدرسة السلوكيّة هو الاستجابة، بحيث يقع التبديل في طرف المنبّه فقط. أمّا في ما نحن فيه، فالاستجابة مختلفة والمنبّه مفقود؛ لأنّه مأخوذ على نحو الفرض والتقدير، والاستجابة هنا حاصلة بنحو القضيّة الحقيقيّة لا بنحو القضيّة الجزئيّة، وهذا تطويرٌ للاستجابة من حدّها الخاص إلى حدّها الكلّي، وهذا ما لم تكشف عنه تجربة علميّة إلى يومنا هذا.

علماً بأنّ هذا التطوير من خصائص الفكر البشري الذي ليس مجرّد آلة تخضع لعمليّة ميكانيكيّة من قبيل سيلان لعاب الكلب، فهذا الفكر لا يجانس ما يحصل لدى الكلب عندما تتطوّر استجابته وسيلان لعابه من الاستجابة لتقديم الطعام إلى الاستجابة لدق الجرس، ولو كان الأمر كما ذكروا (لعلق في نصف بلعومهم)، وهم يعلمون أنّ التجربة لا تنهض بإثبات ذلك، أي التصديق على نحو القضيّة الحقيقيّة الكليّة، وكلّ كلام يدّعي ذلك فهو بمثابة كلام الأطفال في موضوعٍ من الموضوعات، حيث لا يقوم على برهان أو تجربة.

استرجاع النقاش مع السلوكيّة(٨)

قلنا في البحث السابق إنّ ما ذكره بعض الفلاسفة التجربيّين في تفسير حصول العلم بالعليّة على أساس العادة لا يمكن له بوضعه الفلسفي أن يفي بتفسير ذلك، كما أنّه لا يفي بذلك بثوبه العلمي الذي قامت بتفصيله وخياطته المدرسة السوكيّة في علم النفس اعتماداً على تجارب قام بها العالم الروسي بافلوف حول الإشراط وسراية الاستجابة من منبّه طبيعي إلى آخر شرطي.

وقد ذكرنا في مقام تفسير هذا الضعف أنّ العادة تقوم على أساس الجمع بين تصديقين تأنس النفس باجتماعهما وتستوحش من افتراقهما، ولذلك تعمد إلى إيجاد أحدهما عند فقد الآخر.

وقد قلنا إنّ هذين التصديقين تصديقان بقضيّتين جزئيّتين؛ وذلك باعتبار أنّ الأساس الحسّي للعلم لا يمكن أن ينتج سوى قضيّة جزئيّة، إذ أنّ التكرّر ـ الذي هو منشأ العادة ـ هو تكرّر اجتماع قضيّتين جزئيّتين. أمّا العلم على نهج القضيّة الحقيقيّة ـ أو بحسب تعبيرهم: على مستوى القانون العلمي ـ فلا يمكن الحصول عليه من خلال التجربة، كما لا يمكن الحصول عليه من خلال التجارب التي قام بها بافلوف بتسريته الإشراط من المنبّه الطبيعي إلى المنبّه الشرطي، وغاية ما توصّلت إليه هذه التجارب هو جعل غير المنبّه منبّهاً، ولكنّها لم تقدّم شيئاً في طرف الاستجابة التي بقيت على حالها ولم تطلها يد التغيير، فما توصّل إليه بافلوف هو أنّ سيلان اللعاب الذي كان

استجابةً لتقديم الطعام يمكن أن يكون استجابة لمنبّه آخر هو دق الجرس تمّ إشراطه بالمنبّه الطبيعي المتقدّم.

وهذا ـ كما قلنا ـ مختلف عمّا نحن فيه؛ فإنّ الاستجابة الحاصلة بالتجربة عبارة عن قضيّة جزئيّة، وما نبحث عنه ونريد تفسيره عبارة عن قضيّة كليّة، فالاختلاف إذن حاصلٌ في طرف الاستجابة، ولهذا يعجز ما ذكرته المدرسة السلوكيّة عن تفسير حصول العلم بالعليّة.

معنى آخر لحصول العلم بالعليّة من خلال العادة

نعم، يمكن أن يقال في مقام استفادة حصول العلم بالعليّة من خلال العادة إنّ الحاصل من إيجاد الألف في المرّة الأولى وترتّب الباء هو العلم بعليّة الألف للباء على نحو القانون العام. ثمّ يتكرّر ذلك في التجربة الثانية والثالثة وهكذا.. ففي هذا الفرض يمكن القول بأنّ النفس تعتاد على العلم بالعليّة وبالقانون العام لدى رؤيتها الاقتران وتكرّر ذلك.

والحقيقة أنّ هذا التصوير يفترض أساساً آخر لحصول العلم بالعليّة غير أساس العادة الذي نحن بصدد الحديث عنه، فقد فرض حصول هذا الاعتقاد في مرتبة سابقة على حد التكرار، ولكنّ هذا الاعتقاد ليس قائماً على أساس منطقي وإنّما على أساس وهمي، إذ قبل أن تحصل العادة ويحصل العلم بالعليّة بسبب التكرار، نسأل عن منشأ العلم بالعليّة في المرّة الأولى وقبل تكرار التجربة.

ومن الواضح أنّ البيان الذي تقدّم في المحاولة السابقة لتفسير حصول العلم بالعليّة على أساس العادة لا يفي للإجابة عن هذا التساؤل؛ لأنّ المفروض في هذه المحاولة والمفروغ عنه هو حصول العادة الناجمة عن تكرار التجربة، في حين نسأل عن سبب حصول العلم بالعليّة لدى إجراء التجربة الأولى.

وبتعبيرٍ آخر، فإنّ العادة التي نتحدّث عنها تقع في طول السر الذي يقف وراء حصول العلم بالعليّة، لا أنّها هي السبب والسر وراء حصول هذا العلم.

التفسير الثالث لحصول العلم بالعليّة

وهذا التفسير يمكن استفادته ممّا ذكرناه في بحث علم الأصول عند تعرّضنا لمسألة الأخباريّين، فقد قلنا هناك بأنّ لدى الإنسان مجموعة من البراهين مدركة بالعقل الأوّل، ولديه براهين أخرى مدركة بالعقل الثاني. وإلى جانب هذه البراهين هناك معلومات لا يمكن أن نقول إنّها مدركة بالعقل الأوّل ولا بالعقل الثاني، وعبّرنا عنها هناك أنّها مدركة بالقريحة.

وهناك ذكرنا أنّ السبب في عدم كونها مدركة بالعقل الأوّل هو أنّ ثبوت المحمول فيها للموضوع ليس ثبوتاً ذاتيّاً وأوليّاً، وهذا ممّا يختلف الناس فيه، مع أنّ مقتضى كونه من العقل الأوّل أن لا يقع محلاً للخلاف بينهم.

أمّا عدم كونها من مدركات العقل الثاني؛ فلأنّ العقل الثاني متقوّم بالحد الوسط، وهو غير متعيّن في المقام.

لهذا وذاك قلنا: إنّ القضايا التي تكون من هذا القبيل يحصل العلم بها نتيجةً للقريحة الناشئة من طريقة كلّ إنسان في التفكير ومنهجه في الاستنتاج وسير الفكر من المبادئ إلى المطالب ومن هذه المطالب إلى مبادئ، إنّ هذه الحركة من المبادئ إلى المطالب وبالعكس تختلف بين إنسان وآخر من ناحية الطبيعة والمنهج والخصوصيّات، فهذه القريحة قد تدفع بإنسان إلى الاعتقاد بثبوت شيء لشيء نتيجة وجود همزة وصل وعلاقة بين الشيئين، وإنْ لم تتبيّن لديه هذه العلاقة على نحو التفصيل. وهذا الاعتقاد قد ينجم عن القريحة لا عن علمه التفصيلي بالعلاقة التي تربط بينهما. كما أنّ من الممكن ثبوت شيء لآخر نتيجة حدٍّ أوسط غير متعيّن لديه..

ومن هنا نجد اختلاف الناس في ما يتعلّق بهذا النوع من البراهين مع افتراض اتفاقهم ضمن دائرة العقل الأوّل، ومع افتراض عدم وجود غفلة أو ذهول أو قصور في تصوّر الموضوعات أو المحمولات:

فبعض الفلاسفة مثلاً يذهب إلى صحّة البرهان الفلاني، بينما لا يصحّحه آخر، ويكون اختلافهما في التصحيح ناجماً عن اختلاف في القرائح، الناجم بدوره عن اختلاف في ذبذبة الفكر بين حدّ المبادئ وبين حدّ المطالب. ولهذا نجد أنّ النزاع في

البحث الفلسفي قد لا يرتفع في كثير من الأحيان، بخلاف ما عليه الحال في البحث الرياضي. ولو أحضرنا اثنين من كبار الفلاسفة وجمعناهما للبحث في قضيّة من القضايا من الصبح إلى الليل، فقد لا يصلان إلى حلّ مشترك، ومن الممكن أنّه لو طال بهما العمر آلاف السنين لما اتفقا ولبقي كلٌّ منهما على عدم إيمانه بما يطرحه الآخر.

ولنأخذ على ذلك مثالاً: فلو قال أحدهما في مقام البرهنة على امتناع التسلسل بأنّ أي عدد نضع يدنا عليه في السلسلة غير المتناهية فهو متناه، وهذا حكمٌ على نحو العام الاستغراقي، وهو يستلزم حكماً آخر على نحو العامّ المجموعي، وهو أنّ المجموع متناه، فإذا كان أيّ عدد نضع يدنا عليه من هذه السلسلة متناهياً، للزم منه أن يكون المجموعُ متناهياً. ويجيبه الآخر بأنّه لا يدرك ملازمةً بين صدق الحكم على نحو العموم الاستغراقي وبين صدق الحكم على نحو العموم المجموعي. ويبقى هذا يصر على الملازمة وذاك ينكر.

وهذه الدعاوى ليس مردّها إلى العقل الأوّل عندما يتساوى فيها الطرفان، كما أنّها ليست من قضايا العقل الثاني بالمعنى البرهاني حتى يقال بوجود حدّ أوسط وإرجاعها إلى قضايا العقل الأوّل، وإنّما مردّ الاختلاف إلى اختلاف حاصلٍ في القرائح.

إلى هنا خلاصة ما ذكرناه في بحث الأصول لدى تعرّضنا لكلام الأخباريّين.

وعلى ضوء ما كنّا نقوله هناك، نثير تساؤلاً حول إمكانيّة تفسير حصول العلم بالعليّة على أساس القريحة، بأن نقول: إنّ الإنسان يحصل لديه العلم بعليّة الألف للباء عند تكرّر اقترانها بها لمرّات عديدة بواسطة حاسّة الشم، وإذا سألته عن سبب علمه هذا يجيبك بأنّه لا يعرف، إلاّ أنّ معلوماته السابقة تشير له بأنّ الألف علّة للباء، تماماً كما شعر ذلك الفيلسوف الذي تحدّثنا عنه بأنّ صدق العام الاستغراقي يستلزم صدق العام المجموعي.

وهذه المحاولة في الحقيقة محاولة لإرجاع العلم بالعليّة إلى العقل الأوّل والعقل الثاني إرجاعاً إجماليّاً غامضاً مبهماً، وهو من هذه الناحية يتعارض مع غرضنا في إرجاعه إلى العقل الأوّل أو الثاني إرجاعاً موضوعيّاً.

وهنا لا بدّ من ملاحظة أمرين:

الأمر الأول: أنّنا عدلنا عن فكرة القريحة وإدخالها في صناعة البرهان، بمعنى أنّنا الآن لا نتصوّر قضيّة يدركها العقل على صعيد البرهان دون أن يرجع ذلك إلى العقل الأوّل أو الثاني أو الوهم؛ وذلك لأنّ ثبوت المحمول للموضوع في هذه القضيّة إمّا أن يكون في نظر القوّة المدركة لثبوت ذلك المحمول للموضوع بلا واسطة، وإمّا أن يكون ثبوته باعتبار الواسطة:

فإن كان ثبوته بلا واسطة فهو إمّا من العقل الأوّل وإمّا من الوهم.

وإن كان ثبوته بواسطة فهذه الواسطة يمكن أن تكون حدّاً أوسط معلوليّاً وإمّا عليّاً، وبتعبير آخر: إمّا على نحو البرهان الإنّي ـ بمعنى كونها واسطة في علمنا بثبوت المحمول للموضوع ـ وإمّا على نحو البرهان اللمّي.

وعلى الثاني يكون إدراكنا لثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع على أساس إدراك ثبوت ما هو علّة له، أي أنّ إدراكنا لثبوت الباء للألف مستندٌ إلى إدراكنا لثبوت ما هو علّة للباء للألِف، بمعنى أنّ موضوع الباء محمولٌ للألِف على طريقة البرهان اللمّي لا الإنّي.

عندئذ يقال: إنّ الواسطة التي ببركتها أدركنا ثبوت الباء للألِف إن كانت معلومةً لدينا، فهذا يرجع إلى العقل الثاني وليس إلى شيء آخر في قباله.

وإن لم تكن كذلك وكانت مبيّنة بعنوان ما هو موضوعٌ للباء ومحمولٌ للألف فحسب، وقيل بأنّ القطع انصبّ على هذا العنوان الإجمالي، قلنا إنّه لا يعقل أن يكون هذا العنوان محمولاً أوليّاً ذاتيّاً للألف؛ لأنّ عنوان موضوع الباء ـ بما هو موضوعٌ للباء ـ إنّما هو عنوانٌ انتزاعي من واقع موضوع الباء، وليس عنواناً أوليّاً. وهذا العنوان عبارة عن عنوان ثانوي للمحمول الأوّلي.

وإذا لم يكن ممكناً أن ينتسب إلى باب العقل الأوّل ننتقل إلى السؤال عن هذا المحمول الثانوي الذي ليس محمولاً أوليّاً ولا ذاتيّاً للألف، كيف أدركنا ثبوته لها من دون معجزة أو إلهام؟ فإن أدركنا ثبوته للألف بتوسّط إدراك ثبوت المحمول الأوّلي ـ يعني بتوسّط إدراك ثبوت واقع موضوع الباء للألِف ـ وأدركنا عنوان ثبوت موضوع

الباء للألف، فهذا يعني أنّنا رجعنا إلى العقل الأوّل، وعدنا إلى المشكلة.

ولهذا لا يمكن تصوّر حصول هذه القضيّة في العقل البشري إلاّ برجوعها إلى العقل الأوّل أو الثاني أو الوهم، وإلاّ لزم التسلسل. وإذا فرض عدم إمكان رجوعها إلى العقل الأوّل أو الثاني، فلا يبقى سوى رجوعها إلى الوهم، وعندها ينبغي أن يقال إنّ القضيّة ناشئة من الوهم لا من القريحة.

وهذا هو وجهُ عدولنا عن فكرة إدخال القريحة في عالم البرهان.

الأمر الثاني: أنّنا سلّمنا بمثل هذه القريحة في عالم البرهان فهي على كلّ حال غير مجدية في المقام؛ لأنّ دعوى حصول العلم الإجمالي الناشئ من هذه القريحة ـ وبحسب مباني الشيخ الرئيس ـ إمّا أن يكون بملاك المانعيّة وإمّا بملاك فقدان واحد منها على ما ذكرناه مراراً. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ جملةً من الإشكالات السابقةً تتوجّه إلى المقام، إضافةً إلى انقطاع الصلة والقوّة الفاصلة بين عالم القضايا الوجوديّة وبين عالم القضايا الشرطيّة، بحيث لا نحتمل أن تكون القضايا الشرطيّة تستبطن حدّاً أوسط غاب عن نظرنا لإثبات القضايا الوجوديّة بحسب الخارج.

وهذا المطلب كنّا نحتمله في نفس قضايا العالم الشرطيّة، بمعنى أن تكون قضيّة من القضايا الشرطيّة تثبت موضوعها لمحمولها أو جزاءها لمقدّمها اعتماداً على قضيّة أخرى من القضايا الشرطيّة التي لا نستحضرها بالفعل، أي أنّنا كنّا نحتمل ثبوت حدٍّ أوسط من قضيّة شرطيّة لقضيّة شرطيّة أخرى.

إلاّ أنّ احتمال أن تكون بعض القضايا الشرطيّة المعلّقة بين الأرض والسماء حدّاً أوسط لثبوت قضيّة تنجيزيّة احتمالٌ غير موجود في نفسه، إلاّ إذا قلنا بأنّ من جملة القضايا المعلّقة بين الأرض والسماء قضيّة الشيخ الرئيس حول استحالة الاتفاق الدائمي، إذ من الممكن عندئذ استنباط هذه القضيّة الوجوديّة منها، ولكنّنا لا نحتمل أن تكون صالحة لتكوين حدٍّ أوسط لحصول العلم بهذه القضيّة التنجيزيّة الخارجيّة.

وهذا تمام الكلام في التفسير الثالث لحصول العلم بالعليّة مع إبطاله.

والحمد لله ربّ العالمين(٩).



الهوامش

(١) أضفناه منّا.

(٢) أضفنا هذا المقطع توضيحاً.

(٣) من هنا تبدأ المحاضرة الحادية عشرة.

(٤) من هنا تبدأ المحاضرة الثانية عشرة.

(٥) من هنا تبدأ المحاضرة الثالثة عشرة.

(٦) من هنا تبدأ المحاضرة الرابعة عشرة.

(٧) من هنا تبدأ المحاضرة الخامسة عشرة.

(٨) من هنا تبدأ المحاضرة السادسة عشرة.

(٩) إلى هنا انتهى البحث الذي كان يلقيه الشهيد الصدر على عموم طلاّبه، واتّخذ بعد هذه المرحلة طابعاً خاصّاً مع بعض طلاّبه لفترة من الزمن، ثمّ أكمل البحث حول نظريّة الاحتمالات والمذهب الذاتي في نظريّة المعرفة، إلى أن تبلور البحث وصدر كاملاً عام ١٩٧٢م تحت عنوان (الأسس المنطقيّة للاستقراء) التحرير.

اليقين الرّياضي والمنطق الوضعي

قد يكون من أهم الخلافات الفلسفية الـــتي عالجها الفكر البشري على مر العصور وهو الخلاف حول مصدر المعرفة وأساسها.

وقد انقسم المفكرون ازاء هذه المشكلة إلى قسمين :

القسم الأول : آمن بأن المعرفة البشرية ذات أساس عقلي ، فهي تنتهي إلى أسس ومبادىء يدركها العقل إدراكاً حدسياً مباشراً، وعن طريق تلك الأسس والمبادىء وفي ضوئها تستنبط سائر فروع المعرفة .

والقسم الثاني : آمن بأن التجربة هي الأساس العام الوحيد، الذي يمون الإنسان بكل ألوان المعرفــة التي يزخر بها الفكر البشري ، ولا توجد لدى الإنسان أي معارف قبليـــة بصورة مستقلة عن التجربة . وحتى ما يبدو في أعلا درجات التأصل في النفس البشرية من قضايا الرياضة والمنطق ، نظير : ١+١ = ٢ ، والمثلث له ثلاث زوايا ، واثنان نصف الأربعة ، والكل أكبر من جزئه . حتى هذه القضايا ترجع في التحليل إلى التجربة التي عاشها الأنسان على مر الزمن .

فالإنسان حين يمارس التجارب الحياتية أو العلمية ويحاول تفسيرها ، ليس أعزل – على الرأي الأول – بل هو مسلح بتلك المعارف القبلية التي تكون الرصيد الأساسي للمعرفة ، وتقوم بدور المصباح الذي ينير للتجربة طريقها، ويوحي للانسان بتفسير ما يمارسه من تجارب .

وأما على الرأي الثاني ، فالإنسان أعزل تماماً ، لا يملك شيئاً سوى بصيص النور الذي يجده في تجاربه ، فلا بد أن يفسر تجربته على أساس هذا النور دون أن يستمد في موقفه ضوءاً من أي معرفة قبلية .

وقد قام المنطق العقلي على أساس الرأي الأول ، وقام المنطق التجريبي الحديث على أساس الرأي الثاني .

وكان من نتيجة تجريبية المنطق الحديث وإنكاره أي أساس عقلي مسبق ، اتجاهه إلى رفض اليقين والقول : بأن المعارف البشرية العامة لا تبلغ درجة اليقين ، مهما توفرت الدلائل عليها وأيدت التجارب صحتها .

خذ مثلا معرفتنا : بأن الماء يغلي إذا أصبح حاراً بدرجة معينة ، فإن هذه المعرفة ليس لها مصدر إلا التجربة ، ومن الطبيعي أن التجربة لا يمكن أن تشمل كل المياه وفي جميع الحالات ، لأن العدد الذي يمارس الإنسان إختباره من أفراد الماء محدود على أي حال ، مهما امتدت التجربة أو اتسعت . فالقاعدة

العامة إذن (وهي : أن الماء يغلي عند درجة معينة من الحرارة) لا يمكن استنتاجها بجميع أفرادها من التجربة استنتاجاً مباشراً، وإنما هي في الحقيقة تعميم لمدلولات التجربة. ففي المرحلة الأولى نثبت بالتجربة ان هذا الماء غلي بالحرارة، وذاك الماء غلي أيضاً بالحرارة، وعدة مياه أخرى سجلت نفس النتيجة في التجربة.. وهكذا نعرف بصورة مباشرة من التجربة على كل فرد من المياه التي مارسناها، قضية جزئية تختص بذلك الفرد وعند تجميع عدد كبير من هذه القضايا الجزئية، التي تدل على عليها التجربة دلالة مباشرة، نصل إلى المرحلة الثانية، وهي مرحلة التعميم على أساس الاستقراء العلمي؛ فنعمم مدلولات التجربة، وننتزع من تلك القضايا الجزئية قضية عامة تقول: ان كل ماء يغلي عند درجة معينة من الحرارة، دون فرق بين الأفراد التي جربناها من الماء وغيرها من المياه، التي لم تدخل في نطاق التجربة بعد.

وهذا التعميم في المرحة الثانية لا يقوم على أساس يقيني في رأي المنطق التجريبي، لأن أساس المعرفة الوحيد هو التجربة، وهي لم تمارس إلا مع عدد محدود من أفراد الماء.

فالتعميم إذن - أو المعرفة العامة - لايعتمد إلا على استقراء ناقص وتجاوز عن الحدود التي شملها نطاق التجربة، وما دام يستبطن هذا التجاوز عن النطاق التجريبي حتماً فلا يمكن أن

نرقى المعرفة العامة إلى درجة اليقين بحال من الأحوال ، بل تبقى احتمالية ، ويزداد الاحتمال وتكبر درجته كلما ازدادت التجارب وشملت عدداً أكبر من أفراد الطبيعة فإذا جربنا الماء في مائة حالة فوجدناه يغلي عند الحرارة ، يصبح إيماننا بالقاعدة العامة (وهي ان كل ماء يغلي عند درجة معينة من الحرارة أقوى من ايماننا حين كانت تجاربنا لا تتجاوز عشر حالات مثلا ، ولكن ايماننا بالقاعدة على أي حال ، ومهما ازدادت الحالات التي تشملها التجربة لا يبلغ إلى مستوى اليقين، ما دام يستبطن ذلك العميم بدون تجربة مباشرة تدل عليه.

وعلى هذا الأساس ينتهي المنطق التجريبي إلى أمرين :

أحدهما : ان المعرفة العامة احتمالية وليست يقينية .

والآخر : إن المعرفة العامة تزداد درجة احتمالها تبعاً لزيادة التجارب التي يعتمد الاستقراء عليها .

والمنطق التجريبي يطبق هذين الأمرين على كل معرفة عامة مهما كان نوعها وموضعها لأنه يؤمن بأن التجربة هي الأساس الوحيد والمصدر الأساسي للمعرفة ، وان كل معرفه عامة لاتعدو أن تكون تعميماً لمعطيات التجربة ، وتجاوزاً عن مدلولاتها المباشرة إلى القاعدة العامة على أساس الإستقراء .

وبهذا مني المنطق التجريبي بمشكلة خطيرة جداً ، وهي تفسير اليقين في القضايا الرياضية والمبادىء المنطقية ، وتبرير

الفرق بينها وبين قضايا المعرفة في العلوم الطبيعية .

والمشكلة تبدأ من إدراك الفرق بين قضايا العلوم الطبيعية، وقضايا الرياضة والمنطق الأولية من النواحي الآتية :

١ - أن قضايا الرياضة والمنطق تبدو يقينية فهناك فرق كبير بين ١ + ١ = ٢ ، أو أن المثلث له ثلاث أضلاع ، أو أن اثنين نصف الأربعة . وبين قضايا العلوم الطبيعية نظير: أن المغناطيس يجذب الحديد ، والمعدن يتمدد بالحرارة ، والماء يغلى إذا صار حاراً بدرجة مائة ، وكل إنسان يموت . فان القضايا الأولى لا نتصور إمكانية الشك فيها بحال، بينما يمكن أن نشك في القضايا الطبيعية من النوع الثاني. فلو أن عدداً كبيراً من الناس الموثوق بفهمهم وادراكهم للتجارب العلمية أخبرونا بوجود نوع من الماء لا يغلى بالحرارة أو أن بعض المعادن لا تتمدد بالحرارة ، لتوقف ايماننا بالقضية العامة . بينما لا نستطيع أن نشك في الحقيقة الرياضية القائلة أن الأثنين نصف الأربعة، ولو أخبرنا أكبر عدد ممكن من الناس بأن الأثنين أحياناً تكون ثلث الأربعة .

٢ - أن تكرار الامثلة والتجارب لا أثر له بالنسبة إلى القضية الرياضية ، بينما يلعب دوراً إيجابياً كبيراً في القضايا الطبيعية . فنحن كلما نجد أمثلة أكثر لتمدد المعادن ، أو غليان الماء بالحرارة ، ونمارس عدداً أكبر من التجارب بهذا الصدد ، نزداد تأكداً من القضية العامة ووثوقاً بها . وإذا وجدنا قطعة مغناطيسية واحدة تجذب الحديد ، لم يكفنا ذلك لكي نؤمن

بأن مغناطيس يجذب الحديد . ما لم نكرر التجربة ونستوعب عدداً أكبر من الامثلة والنماذج .

ولكن الأمر بالنسبة إلى القضايا الرياضيـة يختلف اختلافاً كبيراً ، فإن الإنسان في اللحظة التي يستطيع فيهـا أن يجمع خمسة كتب وخمسة كتب أخرى ،ويعرف أن مجموعهماعشرة، يمكنه أن يحكم بأن كل خمستين تساوي عشرة ، سواء كانت الأشياء المعدودة كتباً أو أشياء أخرى ، ولا يزداد اليقين بهـذه الحقيقة بتكرار الأمثلة وجمع النماذج العديدة .

وبتعبير آخر . أن اليقين بهـذه الحقيقة الرياضية يصل منذ اللحظة الاولى من إدراكها إلى درجة كبيرة ، لا يمكن أن يتجاوزها ،بينما نجد اعتقادنا بالقضايا الطبيعية يزداد باستمرار كلـما تظافرت التجارب ، وأكدت باستمرار صدق القضية وموضوعيتها .

٣ – ان قضايا العلوم الطبيعية وإن كانت تستبطن تعميماً وتجاوزاً عن حدود التجربة ولكن هذا التجاوز المستبطن لا يتعدى حدود عالم التجربة ، وان تعدى نطاقها الخاص .فنحن حين نقرر أن الماء يغلي لدى درجة معينة من الحرارة ، نتجاوز المياه التي وقعت في نطاق تجاربنا الخاصة إلى سائر المياه في هذا الكون ، ولكننا إذا اجتزنا عالم التجربة ، وتصورنا عالماً آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه ، فمن الممكن أن نتصور الماء في

ذلك العالم وهو لا يغلي عند تلك الدرجة المعينة من الحرارة ، ولا نجد مسوغاً لتعميم القضية القائلة : بأن الماء يغلي عند درجة معينة لذلك العالم الآخر وهذا يعني أن التعميم في تلك القضية إنما كان في حدود العالم الخارجي الذي وقعت التجربة فيه . وعلى عكس ذلك القضايا الرياضية فان الحقيقة الرياضية القائلة : ان ٢ × ٢ = ٤ صادقة على أي عالم نتصوره ! ولا يمكننا أن نتصور عالماً تنتج فيه عن مضاعفة الاثنين خمسة ومعنى ذلك أن التعميم في القضية الرياضية يتخطى حدود الكون المعاش ويشمل كل ما يمكن أن يعترض من أكوان وأفراد .

هذه فروق ثلاثة بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية . جعلت المنطق التجريبي في مشكلة ؟ لأنه مطالب بتفسيرها مع أنه يعجز عن ذلك ما دام يؤمن بأن القضايا الرياضية والطبيعية جميعاً مستمدة من التجربة بطريقة واحدة ولأجل ذلك اضطر المنطق التجريبي لفترة من الزمن أن يعلن المساواة بين القضية الرياضية والطبيعية ؟ وينزل قضايا الرياضة عن درجة اليقين ! الأمر الذي يجعل الحقيقة القائلة ان ١ + ١ = ٢ قضية احتمالية في رأي التجريبيين ؟ تحمل كل نقاط الضعف المنطقية التي تشتمل عليها الطريقة العلمية في الاستقراء ، أي طريقة التعميم وتجاوز حدود التجربة .

وكان هذا الاعلان والقول من المنطق التجريبي من أكبر

الأدلة ضده ، ومن الشواهد التي تدينـه وتثبت فشله في تفسير المعرفة البشرية ، بينما لم يكن المنطق العقلي مضطراً إل التورط فيما وقع فيــه المنطق التجريبي ، لأن المنطق العقلي نظراً إلى إيمانه بوجود معارف قبلية سابقـــة على التجربة ، أمكنه أن يفسر الفرق بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية : بل قضايا الرياضة مستمدة من معارف سابقـة على التجربة ، وقضايـا الوجود في الطبيعة مستمدة من التجربة ، وما دامت طريقة المعرفة مختلفة فيهما فمن الطبيعي أن تختلفا فيطبيعة المعرفة ودرجتها .

وبقي المنطق التجربي يعاني هذه المشكلة أو هذا النقص في تفسير المعرفة ، حتى حـــاول المناطقة الوضعيون المحدثون أن يسدوا هذا النقص ويعالجوا تلك المشكلة علاجاً واقعيـاً قائماً على اساس الاعتراف بالفرق بين القضية الرياضيـــة والقضية الطبيعية ، بدلاً عن التهرب من هذه الحقيقة وإنـكارهـا كما كان يضع المنطق التجربي .

ويتلخص موقف المنطق الوضعي في القول : بان مـــرد الضرورة واليقين في القضايا الرياضية إلى كونها قضايا تكرارية لا تخبر عن شيء إطلاقاً ، فيقيننـــا بان ٢+٢ = ٤ ليس نتيجة لوجود خبر مضمون الصحة ومؤكد التطابق مع الواقع في هذه القضية الرياضية وإنما هو نتيجة لخلو هذه القضية من الاخبـــار وكونها تكرارية .

ولكي تتضح فكرة الموقف يجب أن نشير إلى معنى القضايا الاخبارية والتكرارية .

فإن المنطق الوضعي يقسم القضايا إلى قسمين :

أحدهما : القضايا الاخبـــارية وهي : كل قضية تتحفنا بعلم جديد وتصف الموضوع بوصف لم يكن مستبطنـاً في الموضوع نفسه فأن الانسان مثلاً بوصفه إنساناً ليس معنـاه أنه يموت ، وسقراط بوصفه إنساناً معيناً لا يعني أنه استاذ إفلاطون ، فإذا قلنا أن كل إنسان يموت أو أن سقراط استاذ إفلاطون كنا نقرر بذلك وصفـاً جديداً للانسان غير مجرد أنه إنسان ، ووصفاً جديداً لسقراط غير مجرد أنه سقراط وبذلك تكون القضية إخبارية تركيبية .

والقسم الآخر : القضايا التكرارية، وهي : كل قضية تكرر عناصر الموضوع بعضها أو كلها ، فلا تضيف إلى علمنـا به شيئاً جديداً سوى إبرازها لتلك العنـاصر ، بحيث تصبح مذكورة ذكراً صريحـاً بعد أن كانت متضمنة ، نظير قولك : الاعزب ليس له زوجة ، فأن هذا الوصف السلبي متضمن في كلمـة الاعزب ، لأن الاعزب هو عبارة عمن لا زوجة له من الرجال ، فلم تضف هذه القضية إلى علمنا بالاعزب علمـاً جديداً وبذلك تكون قضية ، تكرارية .

ففيما يتصل ببحثنا الذي نعالجه الآن يحاول المناطقة الوضعيون من التجريبيين : أن تدرج قضايا الرياضة كلها في القضايا التكرارية ، ويفسر الضرورة واليقين فيها على اساس خلوها عن الاخبار وعمقها عن إعطاء معرفة بالموضوع . ففي الحقيقة الرياضية القائلة أن ١ + ١ = ٢ لا نجد الا تكراراً عميقاً ، لأن ٢ رمز يدل على نفس ما يدل عليه ١ + ١ فقد استخدمنا في هذه القضية رمزين متكافئين يدلان على عدد معين، وقلنا أن احدهما يساوي الآخر ، فهو في قوة قولنا أن ٢ = ٢ ، وكذلك الأمر في القضية الهندسية القائلة أن المربع له اربعة أضلاع ، فإن الوصف مستبطن في الموضوع ، فتكون العملية في القضية عملية اجترار من الموضوع،لا عملية تركيب بين الموضوع ووصف جديد .



وهذه الفكرة القائلة : بأن القضايا الرياضية مجرد تكرار ليست صحيحة في رأينا ، لأن عدداً من القضايا الرياضية لا يمكن إدعاء ذلك فيها فمثلاً القضايا القائلة أن الخط المستقيم اقصر خط يصل بين نقطتين، لا يمكن القول بانها قضية تكرارية بل هي قضية إخبارية تركيبية ، لأن (الخط المستقيم) وهو موضوع القضية صفة كيفية ، و (اقصر خط) وهو الوصف الذي منحته القضية إياه صفة كمية ، والصفة الكمية ليست

مستبطنة في الصفة الكيفية فالقضية إذن إخبـــارية وكذلك قولنا (٢ نصف ٤) ، إذ نواجـه صفتين مختلفتين ، فأن مفهوم النصف يختلف عن مفهوم العدد (٢) ، فيكون الحكم باحدهما على الآخر تركيباً واخباراً ، لا تكراراً واجتراراً .

ولا نريد في مجالنـــا المحدود هذا أن نتوسع في نقد هذه الفكرة ، وإنما نريد أن نتناولها بالنقد بالقدر الذي يتصل بموضع البحث ، أي نريد أن نعرف مدى نجـاح هذه المحاوله الوضعية لانقاذ المنطق التجربي من المأزق الذي تورط فيـه . إذا سلمّنا إفتراضاً أن القضايا الرياضية تكرارية كلها ، فهل يكفي القول بذلك لحل المشكلة وتفسير الفرق بين القضية الرياضية والقضية الطبيعية على اساس المنطق التجريبي .

ونجيب على ذلك بالنفي ، لأن من حقنـا أن نطالب المنطق التجريبي بتفسير الضرورة واليقين في القضايا التكرارية .

ولنأخذ القضية التكرارية النموذجية القائلة : بأن (أ) هي (أ) فأن مرد اليقين بهذه القضية إلى الايمان بمبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ القائل : أن النفي والاثبات يستحيل اجتماعهما . لأننا لو لم نؤمن بهذا المبدأ ، لكان من الممكن أن لا تكون هي « أ» وإنما كانت «أ» على أســاس استحالة اجتماع النقيضين في وقت واحد

وإذا عرفنا : أن مبدأ عدم التنـاقض هو أساس الضرورة

واليقين في القضايا التكرارية ، فما هو تفسير الضرورة واليقين في نفس هذا المبدأ بالذات ؟

ولا يمكن للمنطق الوضعي أن يجيب على ذلك : بأن هـذا المبدأ يشتمل على قضية تكرارية أيضـاً ، لأن القضية التي يعبر عنها المبدأ ، اخبارية وليس تكرارية ، والاستحالة التي يحكم بها، ليست مستبطنة في اجتماع النقيضين ؛ بمعنى أننـا حين نقول : اجتماع النقيضين مستحيل ، لا نستخرج هذه الاستحالة من نفس مفهوم اجتماع النقيضين ، لأنها ليست من عنـاصر هذا المفهوم ، ولهذا كان قولنا ذلك يختلف عن قولنـا : اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين . وهذا الفارق المعنوي بين القولين ، يبرهن على أن القول الأول ليس مجرد قضية تكرارية

وما دام مبدأ عدم التناقض قضية اخبـارية تركيبية ، فالمشكلة تعود من جديد لأن المنطق التجريبي مطـالب عندئذ بتفسير الضرورة واليقين في هذه القضية الاخبـارية . فأن زعم أن هذه القضية الاخبارية مستمدة من التجربة ، كسائر المعارف الرياضية الطبيعية ، أصبح عاجزاً عن تفسير الفرق بينها وبين القضايا الطبيعية . وإذا اعترف المنطق التجريبي ، بأن مبدأ عدم التناقض يعبر عن معرفة عقلية سابقة على التجربة ، ويستمد ضرورته من طابعه العقلي الاصيل ، كان هذا يعني هدم القـاعدة

الاساسية في المنطق التجريبي واسقاط التجربة عن وصفها المصدر الاساسي للمعرفة البشرية .

وهكذا تبقى قصة اليقين في القضـايا الرياضية على اساس المنطق التجريبي معلقة .

اليقين الرياضي والمنطق الوضعي[1]

[الخلاف حول مصدر المعرفة :]

قد يكون من أهمّ الخلافات الفلسفيّة التي عالجها الفكر البشري على مرّ العصور هو الخلاف حول مصدر المعرفة وأساسها.

وقد انقسم المفكّرون إزاء هذه المشكلة إلى قسمين :

القسم الأوّل : آمن بأنّ المعرفة البشريّة ذات أساس عقلي، فهي تنتهي إلى أُسس ومبادئ يدركها العقل إدراكاً حدسيّاً مباشراً، وعن طريق تلك الأُسس والمبادئ وفي ضوئها تستنبط سائر فروع المعرفة.

والقسم الثاني : آمن بأنّ التجربة هي الأساس العامّ الوحيد، الذي يموّن الإنسان بكلّ ألوان المعرفة التي يزخر بها الفكر البشري، ولا توجد لدى الإنسان أيّ معارف قبليّة بصورة مستقلّة عن التجربة. وحتّى ما يبدو في أعلى درجات التأصّل في النفس البشريّة من قضايا الرياضة والمنطق، نظير ١ + ١ = ٢، والمثلّث له ثلاث زوايا، واثنان نصف الأربعة، والكلّ أكبر من جزئه. حتّى هذه القضايا ترجع في التحليل إلى التجربة التي عاشها الإنسان على مرّ الزمن.

---

(١) نشر في مجلّة (الإيمان)، السنة الثانية، العدد (١ ـ ٢)، ١٩٦٥ م.

فالإنسان حين يمارس التجارب الحياتيّة أو العلميّة ويحاول تفسيرها، ليس أعزل ـ على الرأي الأوّل ـ بل هو مسلّح بتلك المعارف القبليّة التي تكوّن الرصيد الأساسي للمعرفة، وتقوم بدور المصباح الذي ينير للتجربة طـريقها، ويوحي للإنسان بتفسير ما يمارسه من تجارب.

وأمّا على الرأي الثاني، فالإنسان أعزل تماماً، لا يملك شيئاً سوى بصيص النور الذي يجده في تجاربه، فلا بدّ أن يفسّر تجربته على أساس هذا النور دون أن يستمدّ في موقفه ضوءاً من أيّ معرفة قبليّة.

وقد قام المنطق العقلي على أساس الرأي الأوّل، وقام المنطق التجريبي الحديث على أساس الرأي الثاني.

[المنطق التجريبي ورفض اليقين :]

وكان من نتيجة تجريبيّة المنطق الحديث وإنكاره أيّ أساس عقلي مسبق، اتّجاهه إلى رفض اليقين والقول بأنّ المعارف البشريّة العامّة لا تبلغ درجة اليقين، مهما توفّرت الدلائل عليها وأيّدت التجارب صحّتها.

خذ مثلاً معرفتنا بأنّ الماء يغلي إذا أصبح حارّاً بدرجة معيّنة، فإنّ هذه المعرفة ليس لها مصدر إلّا التجربة، ومن الطبيعي أنّ التجربة لا يمكن أن تشمل كلّ المياه وفي جميع الحالات، لأنّ العدد الذي يمارس الإنسان اختباره من أفراد الماء محدود على أيّ حال، مهما امتدّت التجربة أو اتّسعت. فالقاعدة العامّة إذن (وهي: أنّ الماء يغلي عند درجة معيّنة من الحرارة) لا يمكن استنتاجها بجميع أفرادها من التجربة استنتاجاً مباشراً، وإنّما هي في الحقيقة تعميم لمـدلولات التجربة. ففي المرحلة الأُولى نثبت بالتجربة أنّ هذا الماء غلى بالحرارة، وذاك الماء غلى أيضاً بالحرارة، وعدّة مياه أُخرى سجّلت نفس النتيجة في التجربة..

وهكذا نعرف بصورة مباشرة من التجربة على كلّ فرد من المياه التي مارسناها، قضيّة جزئيّة تختصّ بذلك الفرد، وعند تجميع عدد كبير من هذه القضايا الجزئيّة، التي تدلّ عليها التجربة دلالة مباشرة، نصل إلى المرحلة الثانية، وهي مرحلة التعميم على أساس الاستقراء العلمي؛ فنعمّم مدلولات التجربة، وننتزع من تلك القضايا الجزئيّة قضيّة عامّة تقول: إنّ كلّ ماء يغلي عند درجة معيّنة من الحرارة، دون فرق بين الأفراد التي جرّبناها من الماء وغيرها من المياه، التي لم تدخل في نطاق التجربة بعد.

وهذا التعميم في المرحلة الثانية لا يقوم على أساس يقيني في رأي المنطق التجريبي؛ لأنّ أساس المعرفة الوحيد هو التجربة، وهي لم تمارس إلّا مع عدد محدود من أفراد الماء.

فالتعميم إذن ـ أو المعرفة العامّة ـ لا يعتمد إلّا على استقراء ناقص، وتجاوز عن الحدود التي شملها نطاق التجربة، وما دام يستبطن هذا التجاوز عن النطاق التجريبي حتماً فلا يمكن أن ترقى المعرفة العامّة إلى درجة اليقين بحال من الأحوال، بل تبقى احتماليّة، ويزداد الاحتمال وتكبر درجته كلّما ازدادت التجارب وشملت عدداً أكبر من أفراد الطبيعة، فإذا جرّبنا الماء في مئة حالة فوجدناه يغلي عند الحرارة، يصبح إيماننا بالقاعدة العامّة (وهي أنّ كلّ ماء يغلي عند درجة معيّنة من الحرارة) أقوى من إيماننا حين كانت تجاربنا لا تتجاوز عشر حالات مثلاً، ولكنّ إيماننا بالقاعدة على أيّ حال ـ ومهما ازدادت الحالات التي تشملها التجربة ـ لا يبلغ إلى مستوى اليقين، ما دام يستبطن ذلك التعميم بدون تجربة مباشرة تدلّ عليه.

وعلى هذا الأساس ينتهي المنطق التجريبي إلى أمرين:

أحدهما: أنّ المعرفة العامّة احتماليّة وليست يقينيّة.

والآخر : أنّ المعرفة العامّة تزداد درجة احتمالها تبعاً لزيادة التجارب التي يعتمد الاستقراء عليها .

والمنطق التجريبي يطبّق هذين الأمرين على كلّ معرفة عامّة مهما كان نوعها وموضوعها؛ لأنّه يؤمن بأنّ التجربة هي الأساس الوحيد والمصدر الأساسي للمعرفة ، وأنّ كلّ معرفة عامّة لا تعدو أن تكون تعميماً لمعطيات التجربة ، وتجاوزاً عن مدلولاتها المباشرة إلى القاعدة العامّة على أساس الاستقراء .

[مشكلة المنطق التجريبي :]

وبهذا مني المنطق التجريبي بمشكلة خطيرة جدّاً ، وهي تفسير اليقين في القضايا الرياضيّة والمبادئ المنطقيّة ، وتبرير الفرق بينها وبين قضايا المعرفة في العلوم الطبيعيّة .

والمشكلة تبدأ من إدراك الفرق بين قضايا العلوم الطبيعيّة ، وقضايا الرياضة والمنطق الأوّليّة من النواحي الآتية :

١ ـ أنّ قضايا الرياضة والمنطق تبدو يقينيّة، فهناك فرق كبير بين ١ + ١ = ٢، أو أنّ المثلّث له ثلاث أضلاع ، أو أنّ اثنين نصف الأربعة . وبين قضايا العلوم الطبيعيّة نظير : أنّ المغناطيس يجذب الحديد ، والمعدن يتمدّد بالحرارة ، والماء يغلي إذا صار حارّاً بدرجة مئة ، وكلّ إنسان يموت . فإنّ القضايا الأُولى لا نتصوّر إمكانيّة الشكّ فيها بحال ، بينما يمكن أن نشكّ في القضايا الطبيعيّة من النوع الثاني . فلو أنّ عدداً كبيراً من الناس الموثوق بفهمهم وإدراكهم للتجارب العلميّة أخبرونا بوجود نوع من الماء لا يغلي بالحرارة أو أنّ بعض المعادن لا تتمدّد بالحرارة لتوقّف إيماننا بالقضيّة العامّة . بينما لا نستطيع أن نشكّ في الحقيقة الرياضيّة القائلة أنّ الاثنين نصف الأربعة ، ولو أخبرنا أكبر عدد ممكن من الناس

بأنّ الاثنين أحياناً تكون ثلث الأربعة.

٢ ـ أنّ تكرار الأمثلة والتجارب لا أثر له بالنسبة إلى القضيّة الرياضيّة، بينما يلعب دوراً إيجابيّاً كبيراً في القضايا الطبيعيّة. فنحن كلّما نجد أمثلة أكثر لتمدّد المعادن، أو غليان الماء بالحرارة، ونمارس عدداً أكبر من التجارب بهذا الصدد، نزداد تأكّداً من القضيّة العامّة ووثوقاً بها. وإذا وجدنا قطعة مغناطيسيّة واحدة تجذب الحديد، لم يكفنا ذلك لكي نؤمن بأنّ المغناطيس يجذب الحديد، ما لم نكرّر التجربة ونستوعب عدداً أكبر من الأمثلة والنماذج.

ولكنّ الأمر بالنسبة إلى القضايا الرياضيّة يختلف اختلافاً كـبيراً، فـإنّ الإنسان في اللحظة التي يستطيع فيها أن يجمع خمسة كتب وخمسة كتب أُخرى، ويعرف أنّ مجموعهما عشرة، يمكنه أن يحكم بأنّ كلّ خمستين تساوي عشرة، سواء كانت الأشياء المعدودة كتباً أو أشياء أُخرى، ولا يزداد اليقين بهذه الحقيقة بتكرار الأمثلة وجمع النماذج العديدة.

وبتعبير آخر. أنّ اليقين بهذه الحقيقة الرياضيّة يصل منذ اللحظة الأُولى من إدراكها إلى درجة كبيرة، لا يمكن أن يتجاوزها، بينما نجد اعتقادنا بالقضايا الطبيعيّة يزداد باستمرار كلّما تظافرت التجارب، وأكّدت باستمرار صدق القضيّة وموضوعيّتها.

٣ ـ إنّ قضايا العلوم الطبيعيّة وإن كانت تستبطن تعميماً وتجاوزاً عن حدود التجربة ولكنّ هذا التجاوز المستبطن لا يتعدّى حدود عالم التجربة، وإن تعدّى نطاقها الخاصّ. فنحن حين نقرّر أنّ الماء يغلي لدى درجة معيّنة من الحرارة، نتجاوز المياه التي وقعت في نطاق تجاربنا الخاصّة إلى سائر المياه فـي هـذا الكون، ولكنّنا إذا اجتزنا عالم التجربة، وتصوّرنا عالماً آخر غير هذا العالم الذي نعيش فيه، فمن الممكن أن نتصوّر الماء في ذلك العالم وهو لا يغلي عند تلك

الدرجة المعيّنة من الحرارة، ولا نجد مسوّغاً لتعميم القضيّة القائلة بأنّ الماء يغلي عند درجة معيّنة لذلك العالم الآخر، وهذا يعني أنّ التعميم في تلك القضيّة إنّما كان في حدود العالم الخارجي الذي وقعت التجربة فيه. وعلى عكس ذلك القضايا الرياضيّة، فإنّ الحقيقة الرياضيّة القائلة: إنّ ٢ × ٢ = ٤ صادقة على أيّ عالم نتصوّره! ولا يمكننا أن نتصوّر عالماً تنتج فيه عن مضاعفة الاثنين خمسة، ومعنى ذلك أنّ التعميم في القضيّة الرياضيّة يتخطّى حدود الكون المعاش ويشمل كلّ ما يمكن أن يعترض من أكوان وأفراد.

هذه فروق ثلاثة بين القضيّة الرياضيّة والقضيّة الطبيعيّة جعلت المنطق التجريبي في مشكلة؛ لأنّه مطالب بتفسيرها مع أنّه يعجز عن ذلك ما دام يؤمن بأنّ القضايا الرياضيّة والطبيعيّة جميعاً مستمدّة من التجربة بطريقة واحدة، ولأجل ذلك اضطرّ المنطق التجريبي لفترة من الزمن أن يعلن المساواة بين القضيّة الرياضيّة والطبيعيّة، وينزّل قضايا الرياضة عن درجة اليقين! الأمر الذي يجعل الحقيقة القائلة أنّ ١ + ١ = ٢ قضيّة احتماليّة في رأي التجريبيّين تحمل كلّ نقاط الضعف المنطقيّة التي تشتمل عليها الطريقة العلميّة في الاستقراء، أي طريقة التعميم وتجاوز حدود التجربة.

وكان هذا الإعلان والقول من المنطق التجريبي من أكبر الأدلّة ضدّه، ومن الشواهد التي تدينه وتثبت فشله في تفسير المعرفة البشريّة، بينما لم يكن المنطق العقلي مضطرّاً إلى التورّط فيما وقع فيه المنطق التجريبي؛ لأنّ المنطق العقلي نظراً إلى إيمانه بوجود معارف قبليّة سابقة على التجربة، أمكنه أن يفسّر الفرق بين القضيّة الرياضيّة والقضيّة الطبيعيّة: بأنّ قضايا الرياضة مستمدّة من معارف سابقة على التجربة، وقضايا الوجود في الطبيعة مستمدّة من التجربة، وما دامت طريقة المعرفة مختلفة فيهما فمن الطبيعي أن تختلفا في طبيعة المعرفة ودرجتها.

[موقف المنطق الوضعي من المشكلة :]

وبقي المنطق التجريبي يعاني هذه المشكلة أو هذا النقص في تفسير المعرفة، حتّى حاول المناطقة الوضعيّون المحدثون أن يسدّوا هذا النقص ويعالجوا تلك المشكلة علاجاً واقعيّاً قائماً على أساس الاعتراف بالفرق بين القضيّة الرياضيّة والقضيّة الطبيعيّة، بدلاً عن التهرّب من هذه الحقيقة وإنكارها كما كان يصنع المنطق التجريبي.

ويتلخّص موقف المنطق الوضعي في القول بأنّ مردّ الضرورة واليقين في القضايا الرياضيّة إلى كونها قضايا تكراريّة لا تخبر عن شيء إطلاقاً، فيقيننا بأنّ ٢ + ٢ = ٤ ليس نتيجة لوجود خبر مضمون الصحّة ومؤكّد التطابق مع الواقع في هذه القضيّة الرياضيّة، وإنّما هو نتيجة لخلوّ هذه القضيّة من الإخبار وكونها تكراريّة.

ولكي تتّضح فكرة الموقف يجب أن نشير إلى معنى القضايا الإخباريّة والتكراريّة.

فإنّ المنطق الوضعي يقسّم القضايا إلى قسمين :

أحدهما : القضايا الإخباريّة وهي : كلّ قضيّة تتحفنا بعلم جديد وتصف الموضوع بوصف لم يكن مستبطناً في الموضوع نفسه، فإنّ الإنسان مثلاً بوصفه إنساناً ليس معناه أنّه يموت، وسقراط بوصفه إنساناً معيّناً لا يعني أنّه أُستاذ إفلاطون، فإذا قلنا إنّ كلّ إنسان يموت أو أنّ سقراط أُستاذ إفلاطون كنّا نقرّر بذلك وصفاً جديداً للإنسان غير مجرّد أنّه إنسان، ووصفاً جديداً لسقراط غير مجرّد أنّه سقراط، وبذلك تكون القضيّة إخباريّة تركيبيّة.

والقسم الآخر : القضايا التكراريّة، وهي : كلّ قضيّة تكرّر عناصر الموضوع

بعضها أو كلّها، فلا تضيف إلى علمنا به شيئاً جديداً سوى إبرازها لتلك العناصر، بحيث تصبح مذكورة ذكراً صريحاً بعد أن كانت متضمّنة، نظير قولك: الأعزب ليس له زوجة، فإنّ هذا الوصف السلبي متضمّن في كلمة الأعزب؛ لأنّ الأعزب هو عبارة عمّن لا زوجة له من الرجال، فلم تضف هذه القضيّة إلى علمنا بالأعزب علماً جديداً وبذلك تكون قضيّة تكراريّة.

ففيما يتّصل ببحثنا الذي نعالجه الآن يحاول المناطقة الوضعيّون من التجريبيّين أن تدرج قضايا الرياضة كلّها في القضايا التكراريّة، ويفسّر الضرورة واليقين فيها على أساس خلوّها عن الإخبار وعقمها عن إعطاء معرفة بالموضوع. ففي الحقيقة الرياضيّة القائلة إنّ ١ + ١ = ٢ لا نجد إلّا تكراراً عقيماً؛ لأنّ ٢ رمز يدلّ على نفس ما يدلّ عليه ١ + ١، فقد استخدمنا في هذه القضيّة رمزين متكافئين يدلّان على عدد معيّن، وقلنا إنّ أحدهما يساوي الآخر، فهو في قوّة قولنا أنّ ٢ = ٢، وكذلك الأمر في القضيّة الهندسيّة القائلة أنّ المربّع له أربعة أضلاع، فإنّ الوصف مستبطن في الموضوع، فتكون العمليّة في القضيّة عمليّة اجترار من الموضوع، لا عمليّة تركيب بين الموضوع ووصف جديد.

[مناقشة الموقف الوضعي:]

وهذه الفكرة القائلة بأنّ القضايا الرياضيّة مجرّد تكرار ليست صحيحة في رأينا؛ لأنّ عدداً من القضايا الرياضيّة لا يمكن ادّعاء ذلك فيها، فمثلاً القضايا القائلة إنّ الخطّ المستقيم أقصر خطّ يصل بين نقطتين، لا يمكن القول بأنّها قضيّة تكراريّة، بل هي قضيّة إخباريّة تركيبيّة؛ لأنّ (الخطّ المستقيم) وهو موضوع القضيّة صفة كيفيّة، و (أقصر خطّ) وهو الوصف الذي منحته القضيّة إيّاه صفة كمّيّة، والصفة الكمّيّة ليست مستبطنة في الصفة الكيفيّة، فالقضيّة إذن إخباريّة، وكذلك

قولنا (٢ نصف ٤)، إذ نواجه صفتين مختلفتين، فإنّ مفهوم النصف يختلف عن مفهوم العدد (٢)، فيكون الحكم بأحدهما على الآخر تركيباً وإخباراً، لا تكراراً واجتراراً.

ولا نريد في مجالنا المحدود هذا أن نتوسّع في نقد هذه الفكرة، وإنّما نريد أن نتناولها بالنقد بالقدر الذي يتّصل بموضوع البحث، أي نريد أن نعرف مدى نجاح هذه المحاولة الوضعيّة لإنقاذ المنطق التجربي من المأزق الذي تورّط فيه. إذا سلّمنا افتراضاً أنّ القضايا الرياضيّة تكراريّة كلّها، فهل يكفي القول بذلك لحلّ المشكلة وتفسير الفرق بين القضيّة الرياضيّة والقضيّة الطبيعيّة على أساس المنطق التجريبي؟

ونجيب على ذلك بالنفي؛ لأنّ من حقّنا أن نطالب المنطق التجريبي بتفسير الضرورة واليقين في القضايا التكراريّة.

ولنأخذ القضيّة التكراريّة النموذجيّة القائلة بأنّ (أ) هي (أ) فإنّ مردّ اليقين بهذه القضيّة إلى الإيمان بمبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ القائل: أنّ النفي والإثبات يستحيل اجتماعهما؛ لأنّنا لو لم نؤمن بهذا المبدأ لكان من الممكن أن لا تكون «أ» هي «أ» وإنّما كانت «أ» على أساس استحالة اجتماع النقيضين في وقت واحد.

وإذا عرفنا أنّ مبدأ عدم التناقض هو أساس الضرورة واليقين في القضايا التكراريّة، فما هو تفسير الضرورة واليقين في نفس هذا المبدأ بالذات؟

ولا يمكن للمنطق الوضعي أن يجيب على ذلك بأنّ هذا المبدأ يشتمل على قضيّة تكراريّة أيضاً؛ لأنّ القضيّة التي يعبّر عنها المبدأ إخباريّة وليست تكراريّة، والاستحالة التي يحكم بها ليست مستبطنة في اجتماع النقيضين؛ بمعنى أنّنا حين نقول: اجتماع النقيضين مستحيل، لا نستخرج هذه الاستحالة من نفس مفهوم

اجتماع النقيضين؛ لأنّها ليست من عناصر هذا المفهوم، ولهذا كان قولنا ذلك يختلف عن قولنا: اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين. وهذا الفارق المعنوي بين القولين، يبرهن على أنّ القول الأوّل ليس مجرّد قضيّة تكراريّة.

وما دام مبدأ عدم التناقض قضيّة إخباريّة تركيبيّة، فالمشكلة تعود من جديد؛ لأنّ المنطق التجريبي مطالب عندئذٍ بتفسير الضرورة واليقين في هذه القضيّة الإخباريّة. فإنّ زعم أنّ هذه القضيّة الإخباريّة مستمدّة من التجربة، كسائر المعارف الرياضيّة الطبيعيّة أصبح عاجزاً عن تفسير الفرق بينها وبين القضايا الطبيعيّة. وإذا اعترف المنطق التجريبي بأنّ مبدأ عدم التناقض يعبّر عن معرفة عقليّة سابقة على التجربة، ويستمدّ ضرورته من طابعه العقلي الأصيل، كان هذا يعني هدم القاعدة الأساسيّة في المنطق التجريبي وإسقاط التجربة عن وصفها المصدر الأساسي للمعرفة البشريّة.

وهكذا تبقى قصّة اليقين في القضايا الرياضيّة على أساس المنطق التجريبي معلّقة.

محاضرات تأسيسية

اسم الكتاب : .... محاضرات تأسيسيّة

المؤلّف : .... آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر ﵀

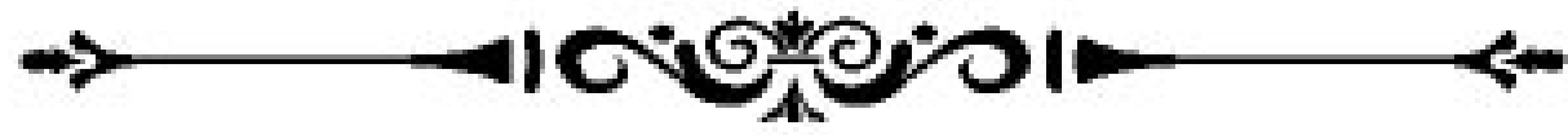
إعداد وتحقيق : .... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀

الناشر : .... مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر ﵀

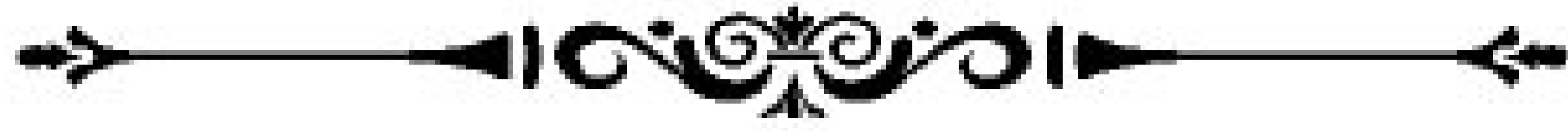
الطبعة المحقّقة في المؤتمر : .... الأُولى

تأريخ الطبع : .... ١٤٣٠ هـ.ق

الكمّيّة : .... ٣٠٠٠ نسخة



بسم الله الرحمن الرحيم



التأسيس للمنطق الذاتي

(رمضان المبارك /١٣٨٤هـ)

التأسيس للمنطق الذاتي

تمهيد :

نهدف من وراء هذا البحث إلى التأسيس لمنطق جديد نطلق عليه حـاليّاً اسم (المنطق الذاتي) ، وذلك تمييزاً له عن المنطق العقلي الأرسطي وعن المنطق التجريبي . وما دفع بنا إلى هذا البحث هو أنّ المقدار الذي تحقّق وبُيّن من هذين المنطقين لا يكفي لأداء الرسالة الكاملة الشاملة لعلم المـنطق ، فـلا بـدّ بـهدف تكميلها من إضافة المنطق الذاتي ؛ ليكون مكمّلاً للمنطق الأرسطي من نـاحية ، ومفلسفاً للمنطق التجريبي من ناحية أُخرى .

ومن هنا ، فإنّ وظيفة المنطق الذاتي بالنسبة إلى المـنطق الأرسـطي هـي وظيفة التكميل ، بينما وظيفته بالنسبة إلى المنطق التجريبي هي التأسيس العقلي والفلسفي .

الفصل الأوّل
المباحث التمهيديّة

كيفيّة توالد المعرفة في المنطق الأرسطي :

يؤمن المنطق العقلي الأرسطي بوجود تصوّرات وتصديقات أوّليّة ضروريّة، وهو يبحث في هذه التصوّرات والتصديقات المعلومة من حيث إيصالها إلى تصوّرات وتصديقات مجهولة. ولهذا قيل في الكتب المعروفة الموضوعة في علم المنطق : إنّ موضوع هذا العلم هو التصوّر والتصديق من حيث إيصالهما إلى مطالب أُخرى تصوّريّة وتصديقيّة[1].

ومن خلال موضوع علم المنطق، يمكن اقتباس وظيفة هذا العلم، وهي ـ بناءً على تحديد الموضوع ـ التوصّل من تصوّر وتصديق معلومين إلى تصوّر وتصديق مجهولين. ويبيّن لنا علم المنطق كيفيّة الانتقال من معرفة إلى معرفة أخرى، أو كيفيّة تولّد معرفة من معرفة أُخرى، وكيف يتسلسل التفكير لدى الإنسان وينتهي من مقدّمات معيّنة إلى نتائج، ثمّ يجعل هذه النتائج مقدّمات لينتقل منها إلى نتائج أُخرى، وهكذا...

وعندما كان المنطق العقلي بصدد البحث في كيفيّة تولّد الفكر من الفكر وتولّد المجهول من المعلوم، آمن بطريقة واحدة في توالد المعرفة، وهي التي يمكننا أن نسمّيها : (الطريقة الموضوعيّة في التوالد)، وذلك في قبال (الطريقة

---

(١) أُنظر : الشفاء، الإلهيّات : ١٠؛ شرح الإشارات والتنبيهات ١ : ١٧؛ الرسالة الشمسيّة : ٢؛ كتاب التعريفات : ٧٢.

الذاتيّة) التي سنتحدّث عنها .

والطريقة الموضوعيّة للتوالد هي الطريقة التي لاحظها المنطق القديم في كلّ بحوثه ؛ فإنّه بحث فـي التـصوّرات والتـصديقات مـن حـيث إيـصالها إلى تصوّرات وتصديقات أُخرى وتوليدها لها على أساس هذه الطريقة .

ونقصد بالطريقة الموضوعيّة في تولّد معرفة من معرفة أُخرى التولّد الناتج عن الارتباط بين متعلّق الفكرة الأُمّ وبين متعلّق الفكرة البنت ، أي بـين مـتعلّق الفكرة (السبب) وبين متعلّق الفكرة (المسبّب) . وهذان المتعلّقان نصطلح على كلّ منهما بـ (موضوع المعرفة) . فالمقصود إذن أنّ بـين مـوضوعي المـعرفتين ارتباطاً ولزوماً ، وهذا الارتباط واللزوم ينعكس على المعرفتين نفسيهما ، فيتولّد من المعرفة الأُولى معرفةٌ ثانية .

في الشكل الأوّل من القياس هناك لزوم حتمي واقعي بين صدق الكبرى والصغرى وبين صدق النتيجة ، وهذا اللزوم والربط الواقعي بين الأمرين ثـابتٌ على كلّ حال ، مع قطع النظر عن أيّ مفكّر أو عاقل ، فحتّى لو لم يكن هناك مفكّر لكان هذا اللزوم الواقعي المنطقي ثابتاً في نفس الأمـر والواقـع . وهـذا الربـط الواقعي الذاتي واللزومي بين الأمرين انعكس على الفكر ، فأصـبحت مـعرفتنا بالصغرى ومعرفتنا بالكبرى سبباً في اقتضائها لمعرفة أُخـرى ، وهـي النـتيجة ، فيكون تولّد النتيجة من الكبرى والصغرى ناشئاً من التوالد والارتباط بين الأُمور الواقعيّة بما هي واقعيّة ، ومع قطع النظر عن الفكر والتصوّر كما قلنا . وحـيث إنّ الارتباط قائمٌ بين موضوعات الأفكار والأُمور الواقعيّة التي نفكّر بها ، أسـمينا طريقة التفكير هذه : (الطريقة الموضوعيّة) .

وبهذا البيان يظهر أنّ علم المنطق العقلي بحسب الحـقيقة لا يـبحث عـن التصوّر والتصديق من حيث إيصالهما إلى مجهول تصوّري أو تصديقي كما هـو

المتعارف أن يُعبَّر عنه، وإنّما يبحث في الأُمور الواقعيّة نفس الأمريّة التي هي في ثبوتها في الواقع غير محتاجة إلى المفكّر والعاقل والمدرك.

لكنّ السؤال المطروح هو: أنّ علم المنطق حول أيٍّ من هذه الأُمور الواقعيّة يبحث؟! والجواب: إنّه يبحث حول الأُمور الواقعيّة التي هي قوانين عامّة لها دخل في توليد الأفكار من الأفكار.

ومن هنا نخلص إلى أنّ علم المنطق يبحث حول أُمور واقعيّة هي عبارة عن موضوعات المعرفة، من حيث دورها في توليد الأفكار من الأفكار، أو قل: المعرفة من المعرفة.

ففي قولنا: «الشيء الشامل لشيء يشمل كلّ ما يشمله ذلك الشي»، نحن نعرف أنّ الحدّ الأوسط ثابتٌ للحدّ الأصغر في المقدّمة الصغرى، كما نعرف أنّ الحدّ الأكبر ثابتٌ للأوسط في المقدّمة الكبرى، فنعرف أنّ الأكبر ثابت للأصغر في النتيجة. ومردُّ ذلك إلى هذه الحقيقة الثابتة الأزليّة، وهي أنّ الشيء الشامل لشيء شاملٌ لما يشمله ذلك الآخر، وهذا أمرٌ واقعي ثابت بقطع النظر عن وجدان أيّ عاقل أو مفكّر أو متصوّر، وهو يلعب دور توليد الأفكار غير الموجودة من خلال الأفكار الموجودة. فعلم المنطق إذن يمارس هذه الأُمور الواقعيّة.

إشكال المحدثين على علم المنطق:

وهناك إشكالٌ يثيره العلماء المحدثون حول علم المنطق، وهو يرد على منطقنا الذاتي أيضاً، إلّا أنّ طبيعة الجواب عنه على ضوء منطقنا تختلف عن طبيعة الجواب على ضوء المنطق العقلي، ولكنّ هذا الإشكال يندفع بالبيان الذي قدّمناه.

وحاصل الإشكال : أنّ علم المنطق يمارس الموضوع الذي يمارسه علم النفس ، فهو ليس علماً مستقلاًّ ، بل هو فرع وشعبة من شعب علم النـفس ؛ لأنّ علم النفس يبحث عن النفس البشريّة وظواهـرها وخـصوصيّاتها ، وذلك : إمّـا بالطريقة القديمة ، وإمّا بالطريقة الحديثة القائمة على أساس التجربة والملاحظة . فعلم المنطق إذن يتطفّل على علم النفس ؛ لأنّه يبحث عن قوانين الفكر البشري وكيفيّة تسلسلها ونشوئها من الأفكار الأُخرى عند الإنسان ، والفكر ظاهرة من ظواهر النفس البشريّة ، ولهذا لا ينبغي أن يكون علم المنطق علماً قائماً برأسه ، بل حقّه أن يكون فرعاً من فروع علم النفس ؛ لأنّه يتناول ظاهرة من ظواهر هذه النفس ـ وهي التفكير ـ ويجعلها موضوعاً لدراسته .

وهذا الإشكال الموجّه إلى علم المنطق معروف في أوساط الاتّـجاهات الحديثة .

الجواب عن إشكال المحدثين على ضوء المنطق العقلي :

لقد أُجيب عن الإشكال المتقدّم بأنّ علم المنطق مـوضوعه هـو التـفكير الصحيح ، وأنّ هذا العلم إنّما يسعى لتنظيم التفكير لدى الإنسان ليجعله صحيحاً .

ولكنّ الصحيح في مقام الجواب عن هذا الإشكال يظهر ممّا بيّنّاه : فإنّ علم المنطق العقلي لا يبحث عن الفكر وخواصّه ، وإنّما يبحث عن أُمور واقعيّة ذاتيّة أزليّة أبديّة ، تدخل في عمليّة توليد الفكر للفكر . فهو يبحث عن تـلك الأُمـور الواقعيّة الأجنبيّة عن الفكر وخواصّه ، والثابتة على أيّة حال ، سواءٌ وجد إنسان أم لم يوجد . وليس موضوع علم المنطق هو الفكر حتّى يقال : إنّ موضوعه متّحد مع موضوع علم النفس ، فينبغي للمناطقة أن يوكلوه إلى علماء النفس ليـقرّروا مشاكله ، باعتبار أنّهم ـ أي المناطقة ـ غير أخصّائيّين في هذا العلم .. فإنّ المنطق

العقلي ـ كما قلنا ـ لا يبحث أصلاً عن الفكر، وإنّما يبحث عن تلك الأُمور الواقعيّة من حيث دخالتها في عمليّة توليد الفكر للفكر، فأيُّ ربط لعلم المنطق بعلم النفس؟!

طريقتان لتوالد المعرفة البشريّة: موضوعيّة وذاتيّة:

كنّا بصدد الحديث عن المنطق العقلي الذي يتناول الأُمور الواقعيّة الأزليّة التي لها دخل في عمليّة توالد الأفكار من الأفكار، وطريقة التوالد الملحوظة في هذا المنطق هي طريقة التوالد الموضوعي، أي التوالد الناشئ من الارتباط بين المتعلّقات. وهذه الطريقة هي التي كانت معتمدة عند المنطق العقلي القديم، ولكنّها لا تفي بأداء رسالة علم المنطق بشكل كامل وتفسير المعرفة البشريّة.

وما نريد بيانه في الأبحاث الآتية هو أنّ هناك طريقتين لتوالد المعرفة:

إحداهما: الطريقة الموضوعيّة.

والثانية: الطريقة الذاتيّة.

وبيان ذلك: أنّ الفكرة تارةً تتولّد من فكرة أُخرى على أساس الارتباط اللزومي بين موضوعي الفكرتين، وأُخرى على أساس التلازم والعلّيّة والسببيّة بين نفس الفكرتين[1].

ووظيفتنا المنطقيّة تختلف بين هاتين الحالتين: ففي باب التوالد الموضوعي ـ حيث تتولّد الفكرة من فكرة أُخرى باعتبار الربط بين موضوعيهما واللزوم بينهما ـ يجب البحث حول تلك الأُمور الواقعيّة الأزليّة التي هي ملاك الربط بين نفس الأفكار الثابتة، سواءٌ وجد مفكّر أم لم يوجد، فنبحث عنها على

---

(١) أنظر بهذا الصدد: الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ١٦٠ ـ ١٦٢.

غرار بحث المتقدّمين الذين أسّسوا لهذا الغرض علمَ المنطق.

وأمّا في طريقة التوالد الذاتي، فيجب أن لا نبحث عن شيء خارج عن نطاق فكر الإنسان؛ فإنّ موضوع بحثنا هو نفس فكر الإنسان، وليس من وظيفتنا أن نتساءل عن السبب الخارجي الذي أدّى بهذه الفكرة إلى أن ولّدت تلك الفكرة، بل وظيفتنا أن نتساءل عن السبب الداخلي لذلك، فنبحث عن العلّيّة في الداخل لا في الخارج.

في المنطق العقلي كنّا نبحث عن الصغرى وعن الكبرى في الخارج، وكنّا نبحث عن سبب تولّد العلم بالنتيجة من خلال الصغرى والكبرى. وفي هذه الأجواء يكون تولّد العلم بالنتيجة على أساس بديهي من البديهيات، والأمر البديهي أمرٌ واقعي ثابت في نفس الأمر والواقع، مع قطع النظر عن وجود أيّ فكر إنساني، وهذا البديهي مفاده أنّ «الشيء الشامل لشيءٍ شاملٌ لما يشمله ذلك الشيء الآخر».

أمّا في المنطق الذاتي، فعندما تتولّد فكرة من فكرة أُخرى بلا ربط لزومي بين موضوعيهما، لا نبحث عن سرّ هذه السببيّة خارج نطاق الفكر البشري، وإنّما نبحث عنها داخل هذا النطاق؛ أي أنّنا نبحث عن امتياز هذه الفكرة التي ولّدت تلك، وعن السبب الذي يقف وراء توليدها هي بالذات لها دون غيرها من الأفكار، فنقف على الخصوصيّات الذاتيّة لنفس الفكرة، لا الأُمور الواقعيّة خارج نطاق الفكر والمفكّر. ومن هنا نسمّي هذا المنطق: (المنطق الذاتي)؛ لأنّه المنطق الذي يكشف قوانين علّيّة الأفكار بعضها لبعض.

ومن هنا يظهر بأنّ المنطق الذاتي يختلف موضوعاً عن المنطق العقلي: فإنّ موضوع الأخير هو نفس الأمر والواقع كما ذكرنا، بينما موضوع المنطق الذاتي بحسب الحقيقة هو الفكر البشري بما هو هو، فنبحث عن العلّيّة والسببيّة

بوصفهما عرضاً ذاتيّاً لنفس الفكر، حيث تكون الفكرة بما هي فكرة علّة لفكرة أخرى.

إذن: موضوع علم المنطق الذاتي هو الفكر البشري، وغرض هذا المنطق بيان قوانين التوالد الذاتي لفكرة من فكرة أخرى.

عودة إلى إشكال المحدثين والجواب عنه على ضوء المنطق الذاتي:

ولو أنّ المحدثين وجّهوا الإشكال السابق إلى منطقنا الذاتي لكان أولى من توجيهه إلى المنطق العقلي؛ فإنّ باستطاعتهم أن يقولوا لنا: إنّ المنطق الذاتي بحسب الحقيقة هو فرع من فروع علم النفس؛ لأنّه يبحث في الفكر، والفكر هو أحد الظواهر التي يدرسها علم النفس، ومن هنا كان من الأفضل أن تسمّوا هذا البحث: (علم النفس) لا (علم المنطق).

وجوابنا عن هذا الإشكال يتّضح من خلال التمييز بين المنطق الذاتي وبين الدراسات المتعارفة في علم النفس والتي تتناول الفكر البشري، وإن كان من الممكن اعتبار المنطق الذاتي فرعاً من فروع علم النفس باعتبار آخر كما سوف نوضّح الآن. وفي مقام التمييز بينهما نقول:

إنّ الإنسان في تفكيره يتأثّر بعدّة عوامل ومؤثّرات، أحدها العقل. وهناك مؤثّرات أُخرى تساهم مع العقل في تحديد سير التفكير وخطواته، من قبيل العاطفة بمختلف أقسامها؛ فإنّ العواطف لها تأثير ـ ولو غير مباشر ـ في تحديد سير التفكير بحسب الخارج.

ومن هذه العوامل والمؤثّرات الإعلام [أو الدعايات] الاجتماعيّة في عالم الخارج؛ فإنّها تنعكس على مستوى العواطف وتؤثّر فيها. وكذلك الأمر

بالنسبة إلى العقائد الدينيّة التي تنعكس على شكل عواطف وتؤثّر بشكل غير مباشر.

وما نريد أن نقوله هو أنّ هناك مؤثّرات كثيرة غير العقل تؤثّر في سير تفكير الإنسان، وهذا أمر واضح.

وهنا حالتان تختلف إحداهما عن الأُخرى: الأُولى يتكفّل بها علم النفس، أمّا الثانية فيتكفّل بها المنطق الذاتي:

فنحن تارةً ندرس التفكير الخارجي للإنسان الذي يعيش محكوماً لكلّ هذه العوامل والمؤثّرات المتقدّمة، والذي قد تؤثّر فيه عواطفه، فيشكّك في كثيرٍ من الأُمور المعلومة وبالعكس، فنقيس أفكاره واعتقاداته من خلال الملاحظة والتجربة التي يعتمد عليها العلم الحديث، وهذه وظيفة علم النفس بمعناه الحديث. والإنسان الذي يخضع إلى دراسة من هذا القبيل مع تمام هذه العوامل والمؤثّرات التي لا يتحرّر من جملة منها في حياته الفكريّة يكون موضوعاً لعلم النفس.

وتارةً أُخرى نجرّد هذا الإنسان عن كلّ المؤثّرات في التفكير باستثناء العقل، ونفرضه بذلك كالمعصوم الذي لا يخضع تفكيره لأيّ مؤثّر ما عدا عقله، ثمّ نرى كيف يتسلسل تفكيره. أو نفرضه كالرياضي في تفكيره؛ فإنّ الرياضي لا يتأثّر بعامل آخر غير عامل العقل في بيانه للعمليّات الرياضيّة.

إذن: نحن نتحدّث عن مثل هذا الشخص الذي يجرّد ذهنه عن كلّ المؤثّرات ما عدا العقل، وهذا الشخص عندما يرى بعقله أنّ النار متى ما وجدت في الغرفة أصبحت الغرفة حارّة، فهل يحصل له القطع بأنّ النار علّة لذلك أم لا؟! وإذا حصل له القطع بذلك، فما هي النكتة في حصول هذا القطع؟! وكيف حصل

له ذلك بمجرّد رؤيته الحرارة مع النار عدّة مرّات ؟ ! هذا ما نجيب عنه .

إذن : فالفرق بين المنطق الذاتي وبين علم النفس يكمن في أنّ علم النفس يتناول في بحوثه العاديّة الفكر محكوماً لتمام العوامل والمؤثرات ؛ لأنّ عمليّة التجريد لا تنطبق على الواقع الخارجي ، وعلم النفس يلجأ إلى التجربة وملاحظة الأفراد في عالم الخارج ، شأنه في ذلك شأن سائر العلوم التجريبيّة . أمّا المنطق الذاتي ، فيتناول الفكر مجرّداً عن كلّ العوامل والمؤثّرات عدا العقل ، ثمّ يبحث في كيفيّة تولّد الفكر من الفكر .

التمييز بين مادّة الفكر وصورته :

كنّا بصدد الحديث عن المنطق الذاتي وتمييزه عن سائر فروع المعرفة ، وقد شرعنا في بيان ما يختلف فيه مع المنطق العقلي الأرسطي ، الذي عنينا به المنطق البرهاني .

وقلنا في هذا الصدد : إنّ كلّاً من هذين المنطقين يبحث عن طريقة في التفكير تختلف عن الطريقة التي يبحث عنها المنطق الآخر : فالمنطق الذاتي يبحث عن قوانين الطريقة الذاتيّة في تولّد المعرفة ، بينما يبحث المنطق العقلي عن قوانين الطريقة الموضوعيّة في ذلك .

وتوضيح الفكرة : أنّ الفكر من وجهة نظر المنطق العقلي تارةً يلحظ من حيث مواده ، وأُخرى من حيث صورته :

ففي قولنا : « العالم متغيّر ، وكلّ متغيّر حادث ، فالعالم حادث » : (تغيّر العالم) و (حدوث المتغيّر) مادّتان من مواد الفكر البشري ، فيلحظ صدقهما أو كذبهما في مقام حكايتهما عن الخارج .

وتارةً أُخرى لا يلحظ صدق المواد أو كذبها وإنّما تلحظ صورة الفكر ،

ويتمّ ذلك من خلال تبديل جميع المفصّلات بالمبهمات. وبعبارة أُخرى: تبديل جميع المواد بالرموز، وذلك عبر قطع النظر عن خصوصيّة المادّة. وأفضل طريقة لتحقيق ذلك تتأتّى عبر إهمال ذكر (العالم) و (التغيّر) و (الحدوث)، ونأتي في مقابل ذلك بالرموز التي تتناسب مع كلّ مادّة من المواد التي يتصوّرها العقل، فنقول: (أ) هو (ب)، و (ب) هو (ج)، إذن: (أ) هو (ج). وفي هذه الحالة نكون قد طبّقنا القياس نفسه، إلّا أنّنا قطعنا النظر عن مواده وصيّرناه رموزاً صرفة.

ونلاحظ في هذه الحالة أنّه لم يبق من الفكر إلّا صورته وشكله، أمّا مضمونه فلم يعد موجوداً؛ لأنّه لا مطابق له في عالم الخارج، ولكنّه في الوقت نفسه احتفظ بالصورة نفسها التي كانت موجودة في قولنا: «العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث». فهاتان الصورتان متطابقتان من حيث الإيجاب والسلب، ومن حيث الكلّيّة والجزئيّة، ومن حيث الشرطيّة والحمليّة، إلى غير ذلك من الجهات والمقولات المنطقيّة.. غاية الأمر أنّ إحداهما صيغت على أساس الرموز، والأُخرى على أساس المواد الخارجيّة.

وظيفة علم المنطق:

يعد التمييز بين صورة الفكر وبين مادّته، قالوا: إنّ مواد الفكر على قسمين: فمنها الأوّلي، ومنها الثانوي[1]، والأوّلي لا يحتاج إلى تأسيس علم لمعرفته؛ لأنّه أوّلي، وأمّا الثانوي فتتكفّل بتمييز صوابه عن خطئه هذه العلوم التي أسّست في الدنيا؛ فإنّ كلّ علم ينال حظّاً ونصيباً من هذه العلوم الثانويّة

---

(١) راجع مثلاً: تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٥٢.

ويحقّق فيها ويدرسها ويستكشف ما هو الحقّ فيها وما هو الخطأ.

وعليه: فالمواد لا تقع ضمن وظيفة علم المنطق[١]؛ لأنّ بعض المواد لا حاجة إلى البحث فيها؛ باعتبارها أوّليّة كما قلنا، والمواد الأُخرى الثانويّة تتوزّع على فروع المعرفة البشريّة، والتي تنقسم ـ بحسب ترتيب القدماء لها ـ إلى علوم عالية ومتوسّطة وسافلة.

إذن: فما يتبقّى للمنطق هو صورة الفكر، فيبحث في أنّ الصيغة الفكريّة للفكر متى تصدق نتيجتها عندما تكون موادها ومقدّماتها صادقة؟!

وهنا نلاحظ أنّ صدق المواد قد أخذ أمراً مسلّماً ومفروغاً عنه؛ لأنّه خارجٌ عن مهمّة المنطقي ولا يعنيه بحال من الأحوال. ولذلك عندما يقولون: إنّ موضوع علم المنطق ـ ولا أقلّ منطق البرهان ـ هو التصديق من حيث إيصاله إلى تصديق مجهولٍ وإلى معرفة مجهولة فإنّهم ناظرون إلى هذه الجهة، أعني صورة الفكر، وإلى أنّ مواد الفكر إذا ركّبت مثلاً بنحو الحدّ الأصغر والأوسط والأكبر فإنّ النتيجة ستكون ضروريّة وصادقة؛ لصدق المقدّمات، ولا ينظرون إلى مواد الفكر.

وبهذا يظهر أنّ المنطق العقلي ـ وهو الذي يعبّر عنه اليوم بالمنطق

---

(١) في العديد من المصادر أنّ وظيفة علم المنطق تطال المادّة والصورة معاً (النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ٨؛ التحصيل: ٥؛ الحاشية على تهذيب المنطق: ٣٧٨؛ تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٤٥٧ ـ ٤٥٨؛ شرح مطالع الأنوار في المنطق: ١٤؛ بحر الفوائد ١: ٣٠)، ومن بعضها القليل يفهم العكس (شرح حكمة الإشراق: ٣٣)، وربما هو الساري إلى التراث الفقهي (رسائل الشهيد الثاني ٢: ٧٦٣)، ولمّا وقع في احتجاجات الأخباريّين (الفوائد المدنيّة: ٢٥٧) لم يردّه عليهم الأُصوليّون (فرائد الأُصول ١: ٥٣) وفلاسفة المفسّرين (الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٥٧).

الصوري ـ عندما يبحث عن صورة الفكر فهو في الحقيقة يبحث عن الملازمة بين الصورة وبين النتيجة، إيجاباً وسلباً، فيميّز بين الصورة التي تلزم منها النتيجة وبين التي لا تلزم منها.

إذا اتّضح هذا، يتّضح أنّ ما يعالجه المنطق العقلي ـ أو الصوري ـ عندما يتناول الملازمة بين صدق الصغرى والكبرى وبين صدق النتيجة هو بحسب الحقيقة أمرٌ واقعي محفوظٌ في لوح الواقع، مع قطع النظر عن الفكر وعن أيّ مفكّر في عالم الخارج، وهو يبحث في هذه الأُمور الواقعيّة التي يكون لها دخل في تنظيم صورة الفكر بهدف أن يكون تولّد المعرفة تولّداً صحيحاً مطابقاً لنفس الأمر الواقع.

ونخلص من هذه المقدّمات إلى تحديد موضوع علم المنطق العقلي بتعبير آخر، فنقول: إنّ أيّ أمر واقعي يكون له دخلٌ وتأثيرٌ في تنظيم صورة الفكر ويوجب صحّة تولّد فكر من فكر ومطابقة الفكر المتولّد مع ما هو عليه الواقع، فهو موضوعٌ لعلم المنطق.

وهنا نأتي إلى تحديد أعمق لموضوع علم المنطق العقلي: فقد اتّضح لنا أنّ لكلّ فكر متعلّقاً محفوظاً في عالم الواقع، وهو المعبّر عنه بـ (موضوع الفكر) أو (موضوع المعرفة)، وأنّ تولّد فكرٍ من فكرٍ آخر والربط الموجود بينهما ناشئٌ بحسب الحقيقة من الربط المحفوظ في عالم الواقع بين متعلّقيهما. والمنطق العقلي لا يتناول بالبحث تولّد فكرٍ من آخر، وإنّما يتناول التولّد الأعمق الحاصل في رتبة سابقة، فلا يكون موضوع علم المنطق العقلي هو تولّد الفكر من الفكر، وإنّما التولّد الحاصل بين متعلّقيهما، وهو الذي نعبّر عنه بـ (التوالد الموضوعي) في مقابل (التوالد الذاتي).

موضوع المنطق الذاتي وطريقة توالد المعرفة :

يتناول المنطق الذاتي الطريقة الذاتيّة في تولّد المعرفة، فهو يتناول بالبحث الفكر نفسه ولا علاقة له بمتعلّق هذا الفكر. أو بتعبير آخر : هو يبحث عن اللزوم الحاصل بين معرفة وأُخرى، وكيف أنّ إحداهما تستلزم الأُخرى، دون أن يكون بين موضوعَي هاتين المعرفتين لزومٌ في نفس الأمر والواقع.

ولنضرب على ذلك مثالاً : فإنّ الإنسان يرى أنّه كلّما قرّب الورقة إلى النار احترقت، وأنّه كلّما تناول الدواء الفلاني ـ الأسبرين مثلاً ـ حصلت لديه حالة معيّنة، كزوال الصداع. وما يراه الإنسان في هذه الحالة يولّد لديه اعتقاداً بأنّ حبة الأسبرين ـ مثلاً ـ علّة لرفع الصداع.

دعونا الآن ننظر إلى المسألة من وجهة نظر المنطق العقلي : فالمنطق العقلي لا يرى علّة أو لزوماً بين تناول الأسبرين وبين ارتفاع الصداع؛ إذ لعلّ اقتران هاتين الظاهرتين كان صدفةً، فيكون اللازم (وهو ارتفاع الصداع) أعمّ من الملزوم (وهو تناول حبّة الأسبرين)، بمعنى أنّه قد يكون ناتجاً عن كون التناول علّة لزوال الصداع، وقد يكون الزوال قد وقع صدفةً. ومع كون اللازم أعمّ من الملزوم، فلا مجال للاعتقاد باللازم الخاصّ، وهو العلّيّة بين الأمرين، فيكون الاعتقاد المتولّد لدينا اعتقاداً باطلاً.

هذا كما قلنا من وجهة نظر المنطق العقلي، ولكنّنا مع ذلك نجد من أنفسنا هذا الاستنتاج على الرغم ممّا يقوله هذا المنطق.

وهذا الاستنتاج في الحقيقة عبارة عن طريقة أُخرى في التفكير والتوالد تختلف عن طريقة التوالد الموضوعي التي سبق أن تحدّثنا عنها، ونطلق عليها اسم طريقة (التوالد الذاتي)، وذلك باعتبار أنّه لا ربط ولا لزوم بين متعلَّقَي

الفكرين وموضوعَيهما، بل إنّ الفكرة ـ بما هي فكرة ـ استدعت فكرةً أُخرى.

ومن هنا كان موضوع المنطق الذاتي هو الأفكار نفسها بما هي هي، بخلاف المنطق العقلي البرهاني القائم على التوالد بين الأفكار لا بما هي هي، بل بما هي انعكاسٌ لموضوعاتها ومتعلّقاتها في عالم الواقع.

تمييز المنطق الذاتي عن علم النفس:

بناءً على بياننا للمنطق الذاتي وموضوعه، نصل إلى الاعتراض الذي قد يسجّل عليه، وذلك من جهة انتمائه إلى علم النفس. وهذا الإشكال سبق أن ذكرنا أنّه وجّه أيضاً إلى المنطق العقلي، وذكرنا هناك أنّ إثارته حول المنطق الذاتي أقوى وأكثر استحكاماً من إثارته حول المنطق الصوري؛ لأنّ موضوع المنطق الصوري على ضوء ما بيّنّاه ليس الفكر، وإنّما الأُمور الواقعيّة التي يكون لها دخل في تنظيم صورة هذا الفكر.

وحيث إنّنا اعترفنا بأنّ موضوع المنطق الذاتي هو الفكر، فإنّنا مطالبون بالتمييز بينه وبين علم النفس؛ لكي يكون علماً قائماً برأسه في مقابل علم النفس.

وحاصل التمييز بين العلمين: أنّ علم النفس يتناول الفكر بوصفه جزءاً من مجموع العوامل والمؤثّرات النفسيّة الدخيلة في توليد الأفكار. أمّا المنطق الذاتي فيتناول الفكر معزولاً عن سائر هذه العوامل المذكورة ما عدا العقل؛ فعندما يتحدّث المنطق الذاتي عن علّيّة تناول حبّة الأسبرين لارتفاع الصداع، فإنّه يقصر النظر على عامل العقل، بينما يتناول علم النفس الموضوع دون تهميش العوامل النفسيّة الأُخرى التي تتداخل مع بعضها البعض، فيأخذ بعين الاعتبار مثلاً الرغبة النفسيّة تجاه حبّة الأسبرين الموجودة عند مكتشف هذا الدواء، بينما يخرج ذلك عن مدّ نظر المنطق الذاتي.

تمييز المنطق الذاتي عن المنطق التجريبي :

المنطق التجريبي هو المنطق الذي تميّز به المناطقة الجدد، من قبيل فرانسيس بيكون وجون لوك وغيرهما من المناطقة، فقد أسّسوا لمنطقٍ أطلقوا عليه اسم : (المنطق التجريبي).

والحقيقة أنّ النسبة بين المنطق الذاتي وبين المنطق التجريبي هي النسبة بين البناء والأساس وبين المصداق ؛ لأنّ المنطق الذاتي يتناول بالبحث الأساس الذي يقوم عليه المنطق التجريبي، ويستبعد عن بحثه المصاديق التي يتناولها المنطق المذكور.

ولنأخذ على ذلك مثالاً ممّا يتعرّض له المنطق التجريبي[١] :

١ ـ ففي هذا المنطق يتحدّثون عن : (طريقة التكرار)، فيقولون : إنّ (أ) لو اقترنت بـ (ب) مائة مرّة لكانت (أ) علةّ لـ (ب).

---

(١) الطرق التي يتعرّض لها الشهيد الصدر ﷺ هنا هي الطرق الاستقرائيّة التي أُثرت عن الفيلسوف التجريبي البريطاني جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣ م)، وقد اختلفت المصادر في تعداد هذه الطرق، ومجموعها خمس : فما جاء هنا بعنوان : (طريقة التكرار) أسماه مل : (قاعدة التلازم) أو (قاعدة الاتّفاق في الوقوع). وما جاء هنا بعنوان : (طريقة النفي والإثبات) أسماه مل : (قاعدة الجمع بين الاتّفاق والاختلاف). وما جاء هنا بعنوان : (الترابط النسبي) أسماه مل : (قاعدة التغيّر النسبي) أو (التلازم في التغيّر). وقد سقط من الشهيد الصدر ﷺ هنا قاعدة مل الثانية، وهي : (قاعدة الاختلاف) أو (التلازم في التخلّف)، كما لم يذكر ـ شأنه شأن كتاب (المنطق الوضعي) ـ طريقة مل المسمّاة : (طريقة البواقي)، بينما ذكرها في (الأُسس المنطقيّة للاستقراء : ١٠٥) استناداً إلى كتاب (المنطق الحديث ومناهج البحث) على ما يبدو لنا، فراجع : المنطق الوضعي : ٤٢٦ ـ ٤٢٨، ٤٨٣ ـ ٤٩٤ ؛ المنطق الحديث ومناهج البحث : ١٩٣ ـ ٢١٥ ؛ جون ستيوارت مل : ١٤٥ ـ ١٤٨.

٢ـ ولديهم طريقة أُخرى يسمّونها : (طريقة النفي والإثبات) : فلو لاحظنا في مائة مرّة أنّه عند وجود (أ) توجد (ب) ، ولاحظناه كذلك مائة مرّة أنّه عند انعدام (أ) تنعدم (ب) ، لكانت (أ) في هذه الحالة علّة لـ (ب) .

٣ـ وهناك طريقة ثالثة يطلقون عليها اسم : (طريقة الترابط النسبي) ، حيث يلاحظون أنّه عندما توجد (أ) توجد (ب) ، وعندما تشتدّ (أ) تشتدُّ معها (ب) ، وعندما تضعف (أ) تضعف (ب) .

وهذه الأُمور في الحقيقة أُمور صحيحة ولطيفة ، إلّا أنّها مصاديق للطريقة الذاتيّة في التفكير وتوالد المعرفة ولا تتعدّى ذلك ؛ لأنّ المنطق التجريبي لم يشرح من خلالها سبب كون هذا علّة لذاك ، وإن حاول بعض الفلاسفة الأوروبيّين القيام بذلك على نحو الاستقلال ، إلّا أنّ المنطق التجريبي بما هو منطق تجريبي لم يعالج هذه الناحية . ومن هنا اعتبرنا أنّ المنطق الذاتي بمثابة الأساس لذلك المنطق .

طبيعة المعرفة المتولّدة في المنطق العقلي :

بعد أن اتّضح الفارق بين المنطق الذاتي الذي نحن بصدد الحديث عنه وبين المنطق البرهاني ، وذلك على أساس الفارق بين الطريقة المعتمدة لكلٍّ منهما ، لا بدّ ـ من أجل تكميل البحث ـ من الإشارة إلى الفارق بين المعرفتين الناتجتين عن كلّ من هاتين الطريقتين :

فالمعرفة الناتجة عن الطريقة الموضوعيّة في توالد الفكر ـ والتي يدرسها المنطق العقلي ـ هي في الحقيقة تفصيلٌ للمجملات ، بينما تعتبر المعرفة الناتجة عن الطريقة الذاتيّة في التفكير ـ والتي يدرسها المنطق الذاتي ـ معرفةً جديدةً

غير مستبطنة ومحفوظة ـ ولو على نحو الإجمال ـ في المعلومات السابقة[١].

وتوضيح ذلك : أنّ المنطق الصوري الأرسطي بعد أن عدّد أنواع الحجج، ذكر أنّها يجب أن ترجع جميعاً إلى القياس[٢]، ولو لم ترجع إليه فهي لا تولّد فكراً جديداً.

وفي خطوةٍ أخرى منه في هذا الاتّجاه، قام بإرجاع أشكال القياس المتعدّدة إلى الشكل الأوّل منه[٣]. وبذلك يكون الشكل الأوّل من القياس هو القانون الذي تعتمد عليه عمليّات التوالد الموضوعي في الفكر.

والشكل الأوّل ـ كما هو معلوم ـ يشتمل على ثلاثة حدود : أكبر وأوسط وأصغر، ويكون الأكبر معلوم الثبوت للأوسط في الكبرى، والأوسط بدوره معلوم الثبوت للأصغر في الصغرى، وعندما نضع هذه الحدود في قياس ينتج ثبوت الأكبر للأصغر[٤]، من قبيل : «إنّ الشيء الشامل لشيءٍ شاملٌ لما يشمله ذلك الشيء لا محالة».

وقد أشرنا في بحث أُصول الفقه[٥] إلى عمليّة الإحصاء والاستيعاب التي نقوم بها للحدود الصاعدة والنازلة والسافلة والعالية، فبعد أن نحصي هذه

---

(١) وهو ما يصطلح عليه بـ (القضايا التكراريّة) في مقابل (القضايا الإخباريّة).

(٢) أُنظر مثلاً : المنطقيّات للفارابي ١ : ٢٩، ١٥٢، ١٧٥؛ ٢ : ٥٢١.

(٣) أُنظر : منطق أرسطو ١ : ١٦٣. ولذا يعبّر عن الشكل الأوّل بـ (الشكل الكامل)، ويعبّر عن باقي الأشكال بـ (الأشكال الناقصة)، راجع : المنطق الوضعي : ٢٨٢؛ المنطق الصوري : ٤٣٥؛ المنطق الصوري والرياضي : ٢٠٤.

(٤) أُنظر : منطق أرسطو ١ : ١٤٧؛ الشفاء، المنطق، القياس : ١٠٨؛ المنطق (المظفّر) : ٢٤٧.

(٥) جواهر الأُصول : ٢٠٠؛ وراجع حول المقطعين اللاحقين : مباحث الأُصول ق ٢، ١ : ٥٥٢.

الحدود، نضع كل حدٍّ أصغر تحت الحدّ الأكبر منه. وفي هذه القائمة لدينا نوعان من الثبوت بين الحدود:

أحدهما: هو ثبوت كلّ حدّ للحدّ الذي يليه مباشرةً، وهذا الثبوت أوّلي غير برهاني؛ لأنّه يثبت بواسطة حدّ أوسط يتوسّط بينهما، وإلّا لكان خلف كونهما متّصلين بلا واسطة كما هو الفرض.

والثبوت الآخر: هو ثبوت الحدّ للحدّ الذي يليه عبر الواسطة، وهذا الثبوت برهاني؛ لما قدّمناه من توسّط حدٍّ بينهما.

هذه هي تمام المعرفة البشريّة التي يبحث عنها المنطق العقلي.

ومن الواضح أنّ هذه المعرفة لا تتعدّى كونها تفصيلاً للمجملات وإبرازاً للمستبطنات؛ فإنّ الحدّ الأصغر مثلاً مشمولٌ للأكبر في عالم الواقع، غاية الأمر أنّنا لم نلتفت إلى كونه كذلك حتّى وسّطنا الحدّ الأوسط، فكشف لنا عن ذلك، وفصّل لنا الإجمال وأزال عنّا الإبهام.

ولنأخذ مثالاً على ذلك القياس التالي: «العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث»: فالقانون الموجود في الكبرى «كلّ متغيّر حادث» هو في الواقع يشمل العالم؛ لأنّ العالم متغيّر، فيكون العالم بالتالي مشمولاً لقانون الحدوث المذكور. ومع أنّنا نعلم أنّ العالم متغيّر، إلّا أنّنا لم نلتفت إلى كونه حادثاً حتّى وسّطنا الحدّ الأوسط بين المقدّمة الأُولى (الصغرى) وبين المقدّمة الثانية (الكبرى)، حيث وقع محمولاً في الأُولى وموضوعاً في الثانية.

إذن: فالحدُّ الأوسط ـ وهو التغيّر ـ هو الذي جعلنا نعرف أنّ الحدّ الأكبر ـ وهو الحدوث ـ شاملٌ للعالم، ولكنّ هذه المعرفة كانت مستبطنة في معرفتنا الأُولى وموجودةً فيها على نحو الإجمال، غاية الأمر أنّ المجمل قد تمّ تفصيله وتبيينه وتوضيحه.

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول: إنّ ممارسة القياس في المنطق العقلي عبارة عن تطبيق للمبادئ الكلّيّة، وكلّما تمّت ممارسة المعرفة وفق الطريقة الموضوعيّة التي شرحناها حصلنا على توسّعٍ في التطبيق، وعلى مزيدٍ من اكتشافٍ للمصاديق عن طريق عمليّة القياس.

شبهة عقم المنطق العقلي:

ما تقدّم كان ـ على نحو الإجمال ـ واقع المعرفة التي تحصل عن طريق التوالد الموضوعي، والتي يقنّن قوانينها المنطق العقلي.

وهنا يأتي دور الحديث عن وجهتي النظر المتنازعتين حول جدوى المنطق العقلي، حيث تذهب إحداهما إلى أنّ المنطق العقلي منطقٌ خصبٌ ومنتج، وأنّه يحقّق معرفة جديدة؛ بينما تسير وجهة النظر الأُخرى في اتّجاه معاكس تماماً، مدّعيةً عقم هذا المنطق وعجزه عن توليد معرفة جديدة، وإذا كان ثمّة ما ينتجه فإنّ إنتاجه لا يعدو كونه دوريّاً، أي مبنيّاً على الدور المبحوث عنه في المنطق؛ لأنّ المعرفة في هذا المنطق إن كانت مبنيّةً ـ كما ذكرنا ـ على الشكل الأوّل من أشكال القياس، وكان الشكل الأوّل في نفسه مبنيّاً على الدور، كانت المعرفة العقليّة برمّتها مبنيّةً على هذا الدور، فينهار كلّ ما يصدر عبر التوالد الموضوعي.

وتوضيح هذا الدور: أنّنا عندما نقرّر القضيّة الكبرى المحفوظة في القياس التالي: «زيدٌ إنسانٌ، وكلّ إنسان فانٍ، فزيدٌ فانٍ»، فلا يخلو الأمر من إحدى حالتين:

١ ـ إمّا أن نكون قد تتبّعنا كافّة أفراد الإنسان ـ ومنهم زيد ـ وعلمنا أنّهم فانون، وبالتالي نحصل على الكبرى التالية: «كلّ إنسان فانٍ»، ثمّ نضعها في

القياس لتنتج لنا نتيجة، وهي أنّ زيداً فانٍ. وفي هذه الحالة يُقال للمنطق العقلي: إنّ العلم بفناء زيد قد حصل ونحن بصدد تشكيل الكبرى، أي قبل أن نضع هذه الكبرى في القياس المذكور، حيث الفرض أنّنا تتبّعنا كافّة أفراد الإنسان ومنهم زيد.

وهذا هو معنى أنّ القياس عقيمٌ لا يولّد علماً ومعرفةً جديدة، وإنّما يستبطن دوراً منطقيّاً؛ لأنّ العلم بالأمر الجزئي (وهو فناء زيد المطلوب إثباته في النتيجة) كان متوقّفاً على تحقيق الكبرى (وهي أنّ كلّ إنسان فانٍ)، وفي الوقت نفسه كانت الكبرى المذكورة متوقّفة ـ فيما تتوقّف عليه ـ على تحقيق الجزئي نفسه (وهو فناء زيد)، وهذا دورٌ واضح.

٢ ـ أمّا إذا فرضنا أنّ التتبّع لم يكن شاملاً لكلّ أفراد الإنسان، فحينئذٍ لا يبقى معنى للكبرى المذكورة في قولنا: «كلّ إنسان فانٍ»؛ إذ لعلّ بعض هذه الأفراد لا يفنى، فتكون الكبرى جزافيّة.

إلّا أنّ هذا الاعتراض على إطلاقه غير وجيه؛ لأنّه مبنيٌّ على أنّ العلم بالكلّي لا بدّ وأن ينشأ دائماً من استقراء تمام الجزئيّات، وقد تعرّضنا في كتاب (فلسفتنا) لهذه المقولة[1]، وبيّنّا هناك أنّنا لو أردنا إثبات الكبرى بالتجربة ولم يكن لنا مقياس غيرها، لكان علينا أن نفحص جميع الأقسام والأنواع لنتأكّد من صحّة الحكم، وتكون النتيجة حينئذٍ قد درست في الكبرى بذاتها أيضاً. وفي هذه الحالة يستقرُّ الاعتراض السابق ويكون ثابتاً بلا إشكال.

وأمّا إذا كانت الكبرى من المعارف العقليّة التي ندركها بلا حاجة إلى

---

(١) أنظر: فلسفتنا: ٩٩ ـ ١٠٠، نقد المذهب التجريبي، وقد استعنّا بعض الشيء في هذين المقطعين بعبارة (فلسفتنا)؛ لأنّ مضمونها متّحد مع ما في المحاضرة المدوّنة ويمتاز عنه بالوضوح.

التجربة ـ كالأوّليّات البديهيّة والنظريّات العقليّة المستنبطة منها، من قبيل أنّ الاثنين نصف الأربعة ـ فلا يحتاج المستدلّ في مقام إثبات الكبرى إلى فحص الجزئيّات حتّى يلزم من ذلك أن تتّخذ النتيجة صفة التكرار والاجترار، وإنّما العلم في هذه الحالة انصبّ على القاعدة ابتداءً، وهذا معنى عدّها من الأوّليّات.

والحاصل ممّا قدّمناه أنّه: عندما تكون المعرفة الكلّيّة مأخوذة عن طريق البداهة الأوّليّة لا عن طريق استقراء جزئيّات ذلك الكلّي، فلا مجال حينئذٍ لتوجيه إشكال الدور وأنّ القياس المنطقي لم يثمر معرفة جديدة.

ولكن قبل أن ننهي كلامنا حول طبيعة المعرفة المتولّدة بالتوالد الموضوعي، لا بأس بتوضيح مرادنا من كون المعرفة الحاصلة من الأوّليّات معرفة جديدة، فهل المراد أنّ هذه المعرفة الجديدة المتولّدة موضوعيّاً معرفة مباينة للمعرفة القديمة التي تولّدت منها؟!

وفي مقام الجواب نقول: لا؛ إنّ نسبة المعرفة الجديدة إلى المعرفة الأُمّ نسبة المبيّن والمفصّل إلى المجمل، فالجدة هنا جدة التفصيل بعد الإجمال، وليست الجدة الحاصلة بين متباينين.

والنتيجة النهائيّة هي أنّنا نقول بالوسطيّة في هذا الموضوع، فلسنا نقول بعقم المنطق العقلي الكامل، وفي الوقت نفسه لا نقول بإخصابه الكامل، وإنّما بالأمر بين الأمرين.

حقيقة المعرفة المتولّدة في المنطق الذاتي:

ما تقدّم إلى الآن كان مرتبطاً بالمنطق العقلي وطبيعة المعرفة المتولّدة موضوعيّاً.

أمّا المعرفة المتولّدة على أساس التوالد الذاتي، فهي معرفة جديدة غير

مستبطنة في المقدّمات؛ فنحن عندما نمارس الاستقراء ونجد أنّه متى تناولنا حبّة الأسبرين زال الصداع، نخرج بنتيجة: وهي أنّ تناول الأسبرين علّة لارتفاع الصداع وزواله. وفكرة العلّيّة هذه التي خرجنا بها ليس مستبطنة في فكرة الاقتران؛ ففكرة العلّيّة شيء، وفكرة الاقتران شيءٌ آخر. وعندما خرجنا بهذه النتيجة فإنّ معلوماتنا زادت حقيقةً، لا أنّها فصّلت بعد أن كانت مجملة.

وسيزداد هذا الأمر وضوحاً في الأبحاث القادمة عندما نبرهن على أنّ المنطق الذاتي في التفكير يخضع للعقل الأوّل ولا يمكن استنباطه من البديهيّات. ونكتفي الآن بالتمييز بين الأمرين على مستوى التصوّر ريثما يأتي تحقيق الموضوع على مستوى التصديق؛ إذ علينا أن نبرهن على أنّ الطريقة الذاتيّة لا يُمكن إرجاعها إلى البديهيّات الأوّليّة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ المنطق الذاتي يقدّم طرحاً جديداً في نظريّة المعرفة يختلف عمّا استعرضناه لحدّ الآن في ما يرتبط بالمنطق العقلي والمنطق التجريبي وعلم النفس، حيث يحقّق في أصل الأفكار ومصدر المعلومات البشريّة وقيمتها.

وأنتم تعلمون أنّ هناك خلافاً رئيسيّاً في نظريّة المعرفة ومحاولة تحديد مصدرها، وهل أنّه العقل أم التجربة. والفلاسفة بشكل عام انقسموا إلى قسمين:

١ ـ القسم الأوّل يمثّله أنصار المذهب العقلي ـ وهم أتباع أرسطو ـ الذين ذهبوا إلى أنّ العقل هو مصدر المعرفة، بمعنى أنّ هناك معلومات يعتقد بها الإنسان ويؤمن بها بصورة سابقة على التجربة، وهذه المعلومات هي أصل المعرفة البشريّة[١].

---

(١) راجع: فلسفتنا: ٨٥، المذهب العقلي.

٢ ـ وقسم آخر يعتبر أنّ التجربة هي أصل المعرفة، وأنّ الإنسان لا يعرف شيئاً بمعزلٍ عنها[١].

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ مراد العقليّين من (السبق) في اعتبارهم أنّ هناك مبادئ عقليّة سابقة على التجربة هو السبق الرتبي لا السبق الزمني، فلا ينقض عليهم بما وجّهه إليهم الفلاسفة الأوروبيّون من أنّ الطفل عندما يولد لا يعرف استحالة اجتماع النقيضين أو استحالة اجتماع الضدّين؛ فإنّ هذا الإشكال مبنيٌّ على أنّ مرادهم هو السبق الزمني، والحال أنّ مرادهم ليس هذا.

نعم، هنا ينفتح باب السؤال حول سبب ظهور هذه المعارف لدى الإنسان في مرحلة زمنيّة متأخّرة.

وقد ذكر أرسطو وأتباعه من المسلمين وغيرهم وجوهاً وشروحات للجواب عن هذا السؤال، أصحّها ما أشرنا إليه في كتاب (فلسفتنا)[٢]: من أنّ المعرفة التصديقيّة تتوقّف على تصوّر أطرافها، والتصوّر ينبع من الحسّ؛ لأنّه هو المصدر الأساسي له، وحيث لا يمارس الحسّ وظيفته فلا يحصل التصوّر الكامل للأطراف[٣]، وحيث لا يحصل ذلك فلا تحصل المعرفة لدى الإنسان، حتّى الضروريّة منها؛ لأنّ معنى كونها ضروريّة هو أنّ النفس تصدّق بالحكم بمجرّد تصوّرها للأطراف، وتصوّر الأطراف يتوقّف على وجود استعداد خاصّ في النفس، وهذا الاستعداد الخاصّ إنّما يحصل عن طريق الحسّ. وهذا هو

---

(١) المصدر السابق: ٨٩، المذهب التجريبي.

(٢) المصدر السابق: ١٤٣.

(٣) ومن هنا عرفت مقولة أرسطو من أنّ مَن فقد حسّاً فقد علماً، فراجع: شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان: ٤١٤.

تفسير أرسطو لتأخّر ظهور المعارف الضروريّة.

وعلى أيّة حال، فإنّ مراد المنطق العقلي من وجود معارف أوّليّة سابقة على التجربة هو السبق الرتبي لا الزمني كما قلنا، ثمّ يتمّ على أساسها استنباط سائر المعارف عن طريق التوالد الموضوعي.

وتعليقنا على ما تقدّم هو أنّ ما قدّمه المنطق العقلي صحيح بأحد شقّيه، وخطأ بشقّه الآخر: فهو محقٌّ في ذهابه إلى أنّ هناك معارف أوّليّة مصدرها العقل، وأنّها سابقة على التجربة سبقاً رتبيّاً، وأنّها مصدر سائر المعارف لدى الإنسان. ولكنّه أخطأ في حصره طريقة توالد المعرفة من هذه المعارف الأوّليّة بالتوالد الموضوعي؛ لأنّ المعرفة تتولّد من هذه المعارف الأوّليّة بطريقتين: إحداهما موضوعيّة والأُخرى ذاتيّة، ولكنّ العقليّين ـ وعلى رأسهم أرسطو ـ لم يلتفتوا إلى طريقة التوالد الذاتي، وقصروا نظرهم على طريقة التوالد الموضوعي، فأوجب ذلك ظهور نقطة ضعف كبيرة في المنطق العقلي. وقد فتحت هذه الثغرة المجال للنظريّة الثانية لتقول: إنّ العقل عاجزٌ عن أن يمثّل مصدر المعرفة البشريّة؛ لأنّ كثيراً من هذه المعارف لا يمكن تفسيره على أساس العقل الضروري.

ومن هذا المنطلق قام هؤلاء بقلب الأمر رأساً على عقب، فبعد أن عجزوا عن إرجاع كثيرٍ من المعارف الحاصلة عن طريق التجربة في الحقول العلميّة والحياتيّة إلى المعارف الضروريّة، قاموا بإرجاع المعارف الضروريّة إلى التجربة، وادّعوا أنّ التجربة هي أساس المعارف البشريّة.

والصحيح: أنّ هذين الاتّجاهين أخطآ معاً في ما ذهبا إليه وتبنّياه، وقد أوقعهما في ذلك غفلتُهما عمّا يبتني عليه المنطق الذاتي؛ فنحن نعتقد في نظريّة المعرفة أنّ مصدر المعرفة هو العقل لا الحسّ والتجربة، ودليل هذه الدعوى

وبراهينها وإشكالاتها بالشكل المفصّل خارجة عن محلّ الكلام، ولكن ما نقوله هو أنّ مصدر المعرفة عبارة عن المعارف الضروريّة للعقل، غاية الأمر أنّ توالد المعارف منها تارةً يتمّ وفق طريقة التوالد الموضوعي، وهي الطريقة المتّبعة في المنطق الصوري والرياضيّات وغيرها، وأُخرى يتمّ وفق طريقة التوالد الذاتي، وهي الطريقة المتّبعة في مجال العلوم الطبيعيّة. فالاختلاف إذن يكمن في طريقة التوالد واستقاء المعارف من المعارف الأوّليّة.

وبهذا يكون المنطق الذاتي قد عمل على حلّ الاختلاف بين وجهتي النظر المذكورتين، وساهم في إزالة نقاط الضعف الموجودة، ومن هنا تظهر قيمة ما يقدّمه في نظريّة المعرفة.

هل يعتمد المنطق الذاتي على الصيغة القياسيّة؟:

بعد أن أوضحنا الاختلاف بين المنطق الذاتي وبين المنطق الموضوعي، لا بأس بالإجابة عن سؤال يطرح نفسه في المقام، وهو أنّه: هل يلجأ المنطق الذاتي في طريقة التوالد الذاتي إلى القياس؟! أم أنّ القياس من مختصّات المنطق العقلي القائم على التوالد الموضوعي؟!

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال نقول: إنّ المنطق الذاتي يعتقد بوجود مرحلتين لتوالد المعارف: المرحلة الأُولى هي مرحلة التوالد الذاتي، والثانية هي مرحلة التوالد الموضوعي.

وفي المرحلة الأُولى لا نلجأ إلى القياس؛ لأنّه من مختصّات التوالد الموضوعي. لكن بعد أن نفترض انتهاء عمليّة التوالد الذاتي وحصولنا عن طريقها على معارف كلّيّة، حينئذٍ يأتي دور التوالد الموضوعي في المرحلة الثانية، حيث نقوم بتطبيق المعارف الكلّيّة المتولّدة في المرحلة الأُولى على

مصاديقها الخارجيّة، وهنا يمكن اللجوء إلى القياس، وتكون الاستعانة به صحيحة.

ولمزيدٍ من التوضيح نعود إلى المثال السابق، حيث يقترن ـ ولمرّات عديدة ـ زوال الصداع عند تناول حبّة الأسبرين: فهنا تحصل لنا ـ بالتوالد الذاتي ـ معرفة تفيدنا بأنّ تناول حبّة الأسبرين علّة لزوال الصداع، وهذا التوالد توالدٌ ذاتيٌّ لا يستخدم عادةً القياس المنطقي. ولكن بعد أن نحصل على هذه المعرفة، يمكننا اللجوء إلى القياس من أجل الحصول ـ عبر التوالد الموضوعي ـ على معارف أُخرى أخصّ منها، فنقول: «هذه حبّة أسبرين، وكلّ الأسبرين مزيل للصداع، فهذه الحبّة مزيلة للصداع».

إذن: لا يمكن استخدام القياس في مرحلة التوالد الذاتي، ولكن بعد الحصول على معارف كلّيّة في هذه المرحلة يمكننا في المرحلة التالية اللجوء إليه من أجل الحصول على معارف جزئيّة تتولّد وفق طريقة التوالد الموضوعي.

وهنا نعود لنثير مجدّداً إشكال الدور الذي أُثير حول المنطق العقلي، لنقول: إنّ هذا الإشكال لا يجري هنا ولا يمكن توجيهه إلى المنطق الذاتي، وبيان ذلك: أنّ المنطق العقلي لا يمكنه التوصّل إلى الكبرى التالية: «كل الأسبرين مزيلٌ للصداع» إلّا من خلال ما يصطلح عليه أرسطو بالاستقراء التام، أي استقراء تمام حبّات الأسبرين، وهذا ما سمح للتجريبيّين بتوجيه إشكال الدور إليه كما تقدّم شرحه سابقاً.

أمّا بالنسبة إلى المنطق الذاتي، فالوصول إلى الكبريات ـ كما يأتي إن شاء الله تعالى ـ يتمّ من خلال ما يصطلح عليه أرسطو بـ (الاستقراء الناقص)، حيث تتولّد المعرفة الكلّيّة تولّداً ذاتيّاً بحكم الطبيعة، وبعد ذلك يمكن اللجوء إلى القياس ليولّد لنا بطريقة التوالد الموضوعي معارف جزئيّة. وتطبيق القياس في

هذه الحالة لن يستبطن الدور ؛ لأنّ الكبرى قد سبق أن توصّلنا إليها في المرحلة السابقة عندما كان التوالد ذاتيّاً .

ومن هنا يتحدّد دور الصيغة القياسيّة في منظومة المنطق الذاتي .

مصادرات المنطق الذاتي :

كنّا إلى الآن نتحدّث عن علاقة المنطق الذاتي بمنطق البرهان ، وعن علاقته بعلم النفس ، وعن موقف المنطق الذاتي من نظريّة المعرفة ودور الصيغة القياسيّة فيه .

والآن ننتقل إلى الحديث عن مصادرات المنطق الذاتي ؛ فإنّ كلّ معرفة لها مصادرات ، وهي ما نصطلح عليه في علم الأُصول بـ (الأُصول الموضوعيّة) . وهذه الأُصول الموضوعيّة تؤخذ في البحوث أخذ المسلّمات ولا يقام عليها برهان ، وهي تسمّى في العرف الحديث بـ (المصادرات) .

وهذه المصادرات على قسمين : فمنها ما تشترك فيه جميع حقول المعرفة البشريّة ـ من قبيل الأوّليّات ـ ، ومنها ما يختصُّ ببعض الفروع دون البعض الآخر .

ولنأخذ مثالاً على ذلك من علم الهندسة : فإقليدس اعتبر أنّ هناك مجموعة من القواعد مسلّمة الصحّة ولم يقم عليها برهاناً ، بل ادّعى أنّها بديهيّة وبنى عليها المعارف الهندسيّة الأُخرى ، من قبيل قوله : « إنّ الخطّ المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين »[1] ، حيث فرغ عن صحّتها وبنى عليها مسائل هندسيّة أُخرى .

---

(١) أنظر : فلسفتنا : ١٦٣ ، نسبيّة (كانت) .

ونذكر مثالاً آخر من علم الحساب: فقولهم: «إنّ مساوي المساوي مساوٍ لما يساويه ذلك المساوي» عبارة عن مصادرة اعتبروها من مبادئ علم الحساب الأوّليّة التي لا يقام عليها برهان، وبنوا عليها مسائل حسابيّة أخرى.

وهنا نأتي إلى تحديد مصادرات المنطق الذاتي التي لا يكون مطالباً بالبرهنة عليها، وهي عبارة عن ثلاث مصادرات، نتناولها في الأبحاث التالية:

١ ـ المصادرة الأولى: حصول العلم بوصفه أمراً مفروغاً عنه:

المصادرة الأُولى من مصادرات المنطق الذاتي هي حصول العلم والجزم لدى الإنسان، بمعنى أنّ المنطق الذاتي يأخذ حصول العلم لدى الإنسان أمراً مفروغاً عنه ولا يسعى للبرهنة عليه وإيجاده عند من لم يحصل لديه. فعند اقتران زوال الصداع بتناول الأسبرين لمرّات عديدة، يحصل العلم لدى الإنسان بأنّ تناول الأسبرين علّة لزوال الصداع، وليس من وظيفة المنطق الذاتي البرهنة على حصول هذا العلم أو إيجاده لدى الإنسان، وإنّما يتعامل معه بوصفه أمراً مفروغاً عنه، ثمّ تبدأ وظيفته من حيث يحصل العلم المذكور ليفلسف الموضوع ويقدّم تفسيراً لحصوله.

ثمّ إنّ المنطق الذاتي عندما يتحدّث عن العلم لا يقصد به اليقين بالمصطلح المنطقي، وهو الموصوف هناك بأنّه «مضمون الحقّانيّة»، وإنّما يتحدّث عن العلم بمعناه اللغوي، وهو الجزم الذي لا لبس فيه ولا شكّ[1]. فالإنسان عندما

(١) «العلم: اليقين الذي لا يدخله الاحتمال، هذا هو الأصل فيه لغةً وشرعاً وعرفاً» (مجمع البحرين: ١٢٠).

يضع الماء على النار، لا يحتمل أنّ الماء سيبقى على حاله من عدم الغليان حتّى لو طال بقاؤه على النار، بل يجزم بأنّه سوف يغلي. وجزمه بغليان الماء يستوي مع جزمه بسائر المحسوسات، من قبيل جزمه بالنار مثلاً.

إذن: حصول العلم ـ بمعنى الجزم لا بمعنى اليقين المنطقي ـ يؤخذ في بحثنا بوصفه أصلاً موضوعيّاً. ولذلك، لو أتانا من ينكر حصول الجزم لديه بأنّ النار علّة لغليان الماء، مدّعياً أنّ ذلك مردّه إلى الصدفة، فعندها لا يمكن للمنطق الذاتي أن يقدّم له شيئاً أو يزيل هذا الشكّ من نفسه. إلّا أنّنا مع ذلك نعتقد بأنّ الشكّ في هذه الأُمور لا يحصل لدى الناس، وإنّما كثيرٌ منهم اصطنعوه.

وعلى أيّة حال، فالواجب علينا أن ننظر في مدى تقبّل الناس لهذه المصادرة، أي في مدى تقبّلهم لفكرة أنّ التجربة يمكن أن تفيدنا بأنّ (أ) علّة لـ (ب).

ونحن نجد أنّ هذا الأمر متسالمٌ عليه في بلادنا وفي ثقافتنا، كما نجد أنّ الفلاسفة العقليّين التابعين لأرسطو تلقّوا هذا الأمر على نحو القبول، حيث قالوا: إنّ التجربيّات قضايا جزميّة لا مجال للشكّ فيها، وعدّوها ضمن اليقينيّات.

وفي مقابل هذا التيّار ظهر تيّارٌ قويٌّ لا يستهان به في أوساط الفلاسفة التجريبيّين الذين آمنوا بالتجربة واعتبروها مصدر المعرفة البشريّة، وهذا التيّار أنكر فكرة العلّيّة والسببيّة، وقصر اعترافه بحصول الجزم على مجال التجربة الحسّيّة المباشرة فحسب، وما يقع في حدود الحسّ المباشر هو نفس النار لا علّيّتها للإحراق.

ومن هنا نجد أنّ جماعةً من التجريبيّين ذهبوا إلى أنّ المعارف الحاصلة

من التجربة عبارة عن قوانين ثابتة على نحو الاحتمال لا على نحو الجزم. وإذا ضممنا إلى هذا الاعتقاد اعتقادهم بأنّ جميع المعارف البشريّة قائمة على أساس التجربة، خرجنا بنتيجة، وهي أنّ كلّ معارفنا عرضة للشكّ، حتّى المعارف الرياضيّة من قبيل أنّ «الواحد نصف الاثنين» الناتجة ـ عندهم ـ عن التجربة، فحتّى هذه عرضة للشكّ، شأنها في ذلك تماماً شأن القضيّة القائلة بأنّ «كلّ نار محرقة».

والحقيقة أنّ المجال لا يسع للدخول في هذا البحث بشكل مفصّل لبيان مختلف الاتّجاهات الموجودة لدى تيّارات المنطق التجريبي ومدى اعتراف كلٍّ منها بالشكّ واليقين، فإنّه بحثٌ مفصّل[1]؛ غير أنّنا نكتفي بالإشارة إلى مسألة، وهي أنّه من المحتمل ـ احتمالاً قويّاً ـ أن يكون عجز الفلاسفة التجريبيّين عن تفسير حصول العلم هو الذي يقف وراء إنكارهم له، فكأنّهم إثر عجزهم عن ذلك أُصيبوا ببلبلة في فكرهم، فأدّت بهم إلى إنكار أصل حصول العلم.

وهذا الإنكار يمكن تفسيره على أساس ما ذكرناه، وأنّ حالة الشكّ الحاصلة لديهم ناجمة عن انحراف في سير فكرهم، فإنّهم من ناحية أنكروا وجود معارف عقليّة أوّليّة، ومن ناحية أُخرى أرجعوا جميع المعارف إلى التجربة، ومن ناحية ثالثة رأوا أنّ دائرة الكلّيّات أوسع من دائرة التجربة، فما كان منهم إلّا أن أنكروا من رأس حصول العلم.

إذن: مسألة الإنكار لديهم لم تعد مشكلة منطقيّة بقدر ما تعبّر عن مشكلة

---

(١) وقد تعرّض له الشهيد الصدر ﵀ لاحقاً في (الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٥٠ وما بعد) تحت عنوان: (قضايا الرياضة والمنطق)، وقد كانت له وقفة خاصّة مع أنصار المنطق الوضعي.

نفسيّة عاشوها، وإلّا فهل يشكُّ أحدٌ حقيقةً في أنّ عنق الإنسان إذا حزّت فإنّه يموت؟! أو في أنّ من يدخل النار يحترق؟!

وهنا يأتي دور المنطق الذاتي ليعالج المشكلة النفسيّة التي عاشها هذا الاتّجاه من التجريبيّين. ولو استطاع هذا المنطق أن يقدّم تفسيراً معقولاً يقبله هؤلاء حول كيفيّة حصول العلم من خلال التجربة، فإنّ هذا سيعيد بصيص الأمل في رجوعهم إلى حظيرة اليقين.

٢ ـ المصادرة الثانية: عدم كون العلم الحاصل وهماً:

بعد افتراض حصول العلم بأنّ (أ) علّة لـ (ب)، يأتي دور الحديث عن المصادرة الثانية من مصادرات المنطق الذاتي. وحاصل هذه المصادرة هو الاعتراف بأنّ هذا الجزم الحاصل ليس مجرّد وهم يعيشه الإنسان نتيجةً لغفلته عن برهان عقلي، وإنّما هو بالفعل ناتج عن قوّة العقل.

وتوضيح ذلك: أنّ الفلاسفة العقليّين ذكروا أنّ لدى الإنسان ـ إلى جانب مَلَكة العقل ـ ملكةً أُخرى يطلقون عليها: (ملكة الوهم)، وهذه الملكة تدعو الإنسان إلى الاعتقاد بجملة من الأُمور اعتقاداً أوّليّاً، بمعنى أنّها تنتج اعتقاداتها مباشرةً وابتداءً، دون أن تفترض اعتقادات سابقة عليها كانت سبباً في حصولها.

وكثيراً ما يخيّل للإنسان الذي لم يمارس صناعة البرهان أنّ معطيات الوهم عبارة عن معطيّات العقل الأوّل، وأنّها معارف عقليّة أوّليّة لا كلام فيها. ويبقى الحال على ما هو عليه إلى أن يأتي دور العقل في ممارسة ما يشبه الحيلة، ليفسد بذلك على الوهم ما هو فيه، فيبدأ بترتيب المقدّمات ثمّ يصل منها إلى

النتائج، والوهم غافلٌ أثناء ذلك عمّا يدبّره له العقل. وتستمرّ عمليّة البرهان بين العقل الأوّل والثاني إلى أن يفضي الأمر إلى نتيجة تتصادم مع بعض معطيات الوهم الأوّليّة. وهنا بالتحديد يستيقظ الإنسان من غفلته، ويعي أنّ ما قدّمه له الوهم بصفته مبادئ عقليّة ومعارف أوّليّة لم يكن كذلك، وإنّما كان مجرّد وهم، وهو لا يستطيع البقاء على موقفه السابق من تلك المعارف؛ لأنّ الفرض أنّ النتيجة التي توصّل إليها العقل وتصادمت مع هذه المعارف كانت نتيجة مبرهناً عليها وموضع قبول لديه، وحيث إنّ العقل لا يكذّب نفسه، فلا يبقى حينئذٍ شكٌّ في أنّ ما حسبه من المعارف العقليّة الأوّليّة لم يكن كذلك.

ومن باب المثال نقول: إنّ قوّة الوهم لا تتصوّر أن يكون العالم متناهياً، بحيث يتاح للإنسان أن يصل إلى مكانٍ يمدّ يده خارجه فتقع خارج هذا العالم. ولذلك نجد أنّ هذه القوّة تقذف في نفس الإنسان وتنفث فيها بأنّ العالم غير متناهٍ.

هنا يأتي العقل ـ كما قلنا ـ ليحتال على الوهم، فيبدأ بترتيب المقدّمات والوصول إلى النتائج، إلى أن يقيم البراهين القاطعة على تناهي الكمّيّات المتّصلة. وخلال هذه العمليّة تكون النفس بصدد مواكبة ما يجري والمصادقة عليه حتّى تصادق على النتيجة، بينما تصادق قوّة الوهم على المقدّمات وترفض الإذعان للنتيجة. وهنا يظهر للنفس أنّ ما تلقّته بوصفه من مدركات العقل الأوّل لم يكن سوى مجرّد وهم.

ومع تكرّر هذه العمليّة وأنس النفس بالبرهان، تزداد قوّتها على التمييز بين مدركات العقل الأوّل وبين مدركات الوهم، حتّى اعتبر بعض فلاسفتنا أنّ علم المنطق هو صناعة يميّز بها بين مدركات العقل الأوّل وبين مدركات الوهم،

وأنّ الغرض من تأليف هذا العلم هو ترويض النفس على هذا التمييز[١].

وفي ذيل الحديث عن قوّة الوهم لا بأس بالإشارة إلى أنّ السيطرة على هذه القوّة ليست بالعمليّة السهلة، وهي مرتبطة بما يمنحه الله تعالى للإنسان من قدرة على السيطرة عليها أكثر من ارتباطها بإقامة البرهان على كونها مجرّد وهم؛ فإقامة البرهان العقلي على كون شيء وهماً لا يكفي على الإطلاق لاجتثاث جذور هذا الوهم من النفس. ومن هنا نجد أنّ الإنسان الذي يعلم ـ بالوجدان أو البرهان ـ أنّ الموتى لا يمكن أن يرقصوا أمامه، يخيّل له عندما يذهب إلى المقبرة أنّهم يفعلون ذلك، اللهمّ إلّا قوي الجنان، وهذا معنى ما ذكرناه من أنّ العمليّة مرتبطة بما يمنحه الله تعالى للإنسان.

ومن هذه المقدّمات نخرج بنتيجة، وهي أنّنا عندما نتحدّث عن المعرفة الوهميّة فإنّنا نقصد منها تلك المعرفة التي يحكم العقل الأوّل ببطلانها لدى إعمالنا الطريقة البرهانيّة في التفكير.

وهنا نعود إلى أصل المصادرة الثانية التي ذكرناها، وهي أن لا يكون العلم

---

(١) يبدو أنّه ﷺ يقصد من (بعض فلاسفتنا) الشيخ الرئيس ابن سينا؛ فإنّه يقول: «النفس أوّل ما يترعرع تباشر الوهم الذي هو تابع الحسّ، وبكدّ ما تفطم ما يورده عليها فيرقرقه لها، ولكن لا بدّ لها منه على كلّ حال. ويصعب عليها قبول ما حكم به العقل عند البيان البرهاني المبني على المقدّمات الأوّليّة العقليّة، دون الوهميّة المتّصلة، إلى أن تتوالى عدّة البيانات والأمثلة، فتعتاد ذلك وتعرف فضله على الوهميّات. ولولا ما تولّاه المنطق من إفراد هذه المقدّمات وشرائط البرهان عن سائر المقدّمات من الوهميّات والمشهورات والاستقرائيّات وغيرها ـ على ما فصّل ـ لكان الضلال مستولياً على كلّ أحد؛ فأشرف به من صناعة وأخلق بمن شرّف به أن يهتدي إلى كلّ خافية» (المباحثات: ٣٤٧، كذا ورد النصّ). ومن المفيد بهذا الصدد مراجعة جواب الشيخ الرئيس عن سؤال أبي حسين أحمد السهلي (رسائل ابن سينا: ٤٥٢).

بعلّيّة (أ) لـ (ب) الناتج عن تكرّر الاقتران علماً ولّدته قوّة الوهم، بحيث يزول إذا لجأ العقل الأوّل إلى صناعته البرهانيّة، بل أن يكون علماً يحصل لدى الإنسان فيما لو عُزل تماماً عن قوّة وهمه. ومن هنا تتحدّد وظيفة المنطق الذاتي بتفسير العلوم غير الناتجة عن الوهم.

وقبل الانتقال إلى الحديث عن المصادرة الثالثة، يبقى أن نشير إلى موقف كلٍّ من المنطق العقلي والمنطق التجريبي من هذه المصادرة:

١ـ أمّا المنطق العقلي فهو يصادق على ما قلناه؛ لأنّه يعترف بأنّ العلم الحاصل هو عبارة عن معرفة عقليّة صحيحة وليس وهماً، فلا يمكن أن تخالفه أحكام العقل الأُخرى؛ لأنّ العقل لا يعارض نفسه.

٢ـ وأمّا التجريبيّون فهم على قسمين، تبعاً لموقفهم من أصل حصول العلم:

أـ فمن أنكر منهم أصل وجود هذا العلم، لم يعد من الممكن لديه الحديث حول منشئه، وهل أنّه من مدركات العقل أم مدركات الوهم.

ب ـ وأمّا بعض من يعترف منهم بحصول علم من هذا القبيل، فيفسّره بما يقرب من الوهم؛ لأنّه في الحقيقة يفسّره على أُساس العادة، والعادة قريبة إلى الوهم[1].

---

(١) يقصد الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦ م) صاحب النزعة السيكولوجيّة في المذهب التجريبي، والذي يعتقد أنّ العادة والتكرار يدفعان الذهن إلى إقامة صرح علاقة الضرورة، فهي قائمة في الذهن لا في الأشياء، ولكنّ الذهن ينزع إلى بسطها على العالم الخارجي، فراجع: الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ١١٧ ـ ١٢٥ ضمن الحديث عن الاتّجاه التجريبي الثالث، والمصدر نفسه: ٣٠٧ ضمن الحديث عن السببيّة العقليّة والتجريبيّة، وراجع: ديفيد هيوم: ٨١ ـ ٨٢، وقد سبقه إلى ما يقرب منه جابر بن حيّان (ت ٢٠٠ هـ = ٨١٥ م)، فراجع: جابر بن حيّان: ٦٦.

وعلى أيّة حال، سيأتي التعرّض لهذا الموضوع في الأبحاث القادمة بإذن الله تعالى مع بقيّة الإشكالات والتفاصيل.

٣ ـ المصادرة الثالثة: الإيمان بالعقل الأوّل:

المصادرة الثالثة من مصادرات المنطق الذاتي عبارة عن فرض الإيمان بالعقل الأوّل، على فروق سوف تظهر بين المعارف المولّدة بالمنطق الذاتي من حيث مساحة المبادئ العقليّة الأوّليّة التي تتطلّبها؛ فبعضها يتوقّف على مبادئ أوّليّة أكثر ممّا يتوقّف عليه البعض الآخر: فكلّ تطبيقات المنطق الذاتي تتوقّف على مبدأ استحالة اجتماع المتناقضين، وهو المبدأ الذي لا تتمّ بدونه معرفة على الإطلاق، بينما يزيد بعضها في توقّفه كذلك على مبدأ العلّيّة الذي هو أيضاً من مكتشفات العقل الأوّل.

وحينما نشرح المنطق الذاتي وكيفيّة تفسيره للعلم التجريبي، سوف تتّضح حينئذٍ الحاجة إلى فرض هذه المبادئ الأوّليّة، التي هي عبارة عن مصادرة بالنسبة إلى المنطق الذاتي[١].

تعميم حصول العلم على حدوث العالَم:

وفي هذا المقام يمكن أن نستفيد فائدة دينّية مهمة، وذلك انطلاقاً من تفسير المنطق الذاتي لطريقة حصول العلم من خلال التجربة؛ فإنّ المنطق الذاتي يفترض مبدأ العلّيّة في مرحلة متقدّمة على التجربة، وهذا يعني أنّ مبدأ العلّيّة

---

(١) وقد استثنى الشهيد الصدر ﵀ من مُثبتات الدليل الاستقرائي مبدأ عدم التناقض وبديهيّات حساب الاحتمال، فراجع: الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٤٠.

مبدأ عقلي وليس مبدأ تجريبيّاً، وهذا يعني بدوره عدم إمكانيّة تفسير العلوم الطبيعيّة بمعزلٍ عن هذا المبدأ.

هنا نقول: إنّنا إذا تناولنا شخصاً يعتقد بحصول العلم من خلال التجربة وأنّ ما ينتج منها ليس وهماً، ثمّ استطعنا أن نبيّن له أنّه لا يمكن تفسير هذا العلم إلّا على أساس الاعتراف بمبدأ عقلي أوّلي سابق على التجربة هو مبدأ العلّيّة، فإنّ ذلك سيكون من ناحيةٍ تأييداً للإلهيّين الذين يعتقدون بهذه الفكرة، ومن ناحية أُخرى سيكون من الممكن تعميم هذا المبدأ إلى أصل العالم وإلى أصل الكون، باعتباره قانوناً من قوانين العقل العامّة[1].

وأمّا إذا فرضنا أنّ مبدأ العلّيّة مستفاد من التجربة، فإنّ التعميم سيكون مرهوناً بمقدار ما تسمح به التجربة من التعميم.

مبادئ العقل الأوّل من وجهة نظر المنطق العقلي:

عندما نتحدّث عن العقل الأوّل، فإنّنا نتّفق مع المنطق الأرسطي من بعض الجهات حول المراد منه، ونختلف معه من جهات أُخرى:

أمّا المقدار الذي نتّفق فيه معه فهو أنّ العقل الأوّل عبارة عن المعلومات الثابتة في النفس دون برهان، فلو كانت كلّ معرفة ثابتة ببرهان للزم التسلسل أو الدور كما يقولون، فلا بدّ أخيراً من الانتهاء إلى معارف غير مكتسبة عن طريق البرهان، ومن هنا أُطلق على هذا العقل اسم: (العقل الأوّل).

إلى هنا نحن متّفقون مع المنطق العقلي في إطلاق (العقل الأوّل) على

---

(١) وهذا ما استهدفه الشهيد الصدر ﷺ من تأليف كتاب (الأُسس المنطقيّة للاستقراء)، فراجع: المصدر السابق: ٥٧٧، الكلمة الأخيرة.

المعارف الأوّليّة التي لم تكتسب عن طريق البرهان. إلّا أنّ اختلافنا معه يكمن في تحديد أصناف العقل الأوّل وأنواعه. والمعروف عند المنطق العقلي أنّ معارف العقل الأوّل عبارة عن ستّ معارف:

١ ـ **الأوّليّات**: وذلك من قبيل استحالة اجتماع النقيضين.

٢ ـ **المشاهدات**: أو المحسوسات، وهي عبارة عمّا يحكم بوجوده الإنسان عن طريق الحسّ في الخارج، من قبيل الحسّ بوجه زيد في الخارج، وهكذا..

٣ ـ **التجربيّات**: من قبيل حكم الإنسان على النار بأنّها علّة للحرارة، وذلك عن طريق وضع الورقة على النار مرّات كثيرة، فيرى أنّه متى ما وضعها على النار احترقت.

٤ ـ **المتواترات**: وهي القضايا التي يقطع بها الإنسان عن طريق كثرة النقل الذي يصل حدّاً يمتنع معه تواطؤ الناقلين على الكذب، من قبيل الإخبار عن وجود الكعبة.

٥ ـ **الفطريّات**: وهي القضايا التي تكون قياساتها معها، من قبيل أنّ الاثنين نصف الأربعة.

٦ ـ **الحدسيّات**: وهي كالتجربيّات، إلّا أنّ الفرق بينهما بحسب المنطق الأرسطي يكمن في أنّ الحدسيّات فيها حدسٌ قائم على أساس المشاهدة، من قبيل أنّه كلّما حلّ فصل الشتاء أصبح الجوّ بارداً، حيث توجد مشاهدة صرفة، بينما في التجربيّات لدينا ممارسة لعمل، كوضع الورقة على النار لمرّات متعدّدة.

التجربة بين المنطق العقلي والعلم الحديث:

وينبغي هنا أن نلفت النظر ـ ونحن نتناول بعض المصطلحات ـ إلى أنّ التجربة التي تحدّثنا عنها لدى حديثنا عن أصناف العقل الأوّل تختلف عن

التجربة في مصطلح العلم الحديث. والاختلاف بينهما على نحو العموم والخصوص، أي أنّ التجربة في المصطلح القديم أعمّ منها في المصطلح الحديث؛ لأنّها في المصطلح القديم عبارة عمّا ذكرناه، وأمّا في المصطلح الحديث فهي أضيق من ذلك؛ لأنّ التجربة التي يعيشها الناس في حياتهم لا يسمّونها تجربة، والتجربة عندهم عبارة عن الفروض التي يفترضها العالم ثمّ يتأمّل فيها، ويتساءل: ماذا سيجد إذا كان هذا الفرض صادقاً! وماذا سيجد إذا كان كاذباً! وبعد أن يحدّد الأشياء التي يترقّب أن يجدها على فرض صدق هذا الافتراض، وكذلك الأشياء التي يترقّب أن يجدها على فرض كذب ذاك، حينئذٍ يفكّر كيف يمكنه أن يحقّق في المصنع والمعمل الآثار التي يترقّب وجودها على فرض صدق هذه الفرضيّة، والآثار التي يترقّب وجودها على فرض كذبها.

ونحن نلاحظ أنّ هذا العالم يتأمّل في هذه المسألة ويرسم مخطّطاً عمليّاً ويمارس العمل بقصدٍ علميٍّ معيّن، وهذا هو مفهوم التجربة في مصطلح العلم الحديث.

عودة إلى قضايا العقل الأوّل:

ذكرنا في ما سبق أنّ قضايا العقل الأوّل عند المنطق العقلي عبارة عن القضايا الستّ آنفة الذكر:

١، ٢ ـ أمّا الأوّليّات والفطريّات: فلا شكّ في كونها من مبادئ العقل الأوّل.

٣ ـ وأمّا في باب المشاهدات أو المحسوسات، فنحن نواجه في الواقع تصوّراً وتصديقين:

أمّا التصوّر: فهو عبارة عن الصورة المحسوسة المنقوشة في أُفق من آفاق

الإدراك البشـري، وهـي المعبّر عنه بـ (المحسوس بالذات) في مقابل (المحسوس بالعرض)، والأخير هو عالم الخارج نفسه[١].

وإلى جانب هذا التصوّر هناك تصديقان :

التصديق الأوّل عبارة عن أصل وجود عالم خارجي وراء هذا التصوّر، خلافاً للاتّجاهات المثاليّة والسوفسطائيّين الذين ينكرون وجود واقع خارجي. ونحن نصادق على كون هذا التصديق من مبادئ العقل الأوّل[٢].

والتصديق الثاني عبارة عن مطابقة الصورة المحسوسة بالذات للواقع الخارجي المحسوس بالعرض. وبعبارة أُخرى : إعطاء المحسوس بالعرض تمام الصفات والخصوصيّات الثابتة لما هو محسوس بالذات[٣].

والحقيقة أنّ تصديق الإنسان بمطابقة ما يحسّ به للواقع الخارجي ليس مستفاداً من العقل الأوّل ولا من غيره من العقول، وإنّما هو ناجمٌ عن مجرّد توهّم ينشأ وينمو مع الإنسان منذ طفولته هو الذي يقف وراء ذلك، ولا يمكن السيطرة عليه إلّا للصدّيقين. وهذا التوهّم منشؤه عدم تمييز الإنسان بين المحسوس بالذات وبين المحسوس بالعرض، نتيجة ضعف الفكر وعدم دقّة النظر وقلّة ممارسته للبراهين الفلسفيّة.

إذن : عندما يحكم الإنسان بأنّ الواقع الخارجي أبيض نتيجة بياض

---

(١) قد يُقصد بهذين الاصطلاحين شيءٌ آخر لدى بعض الفلاسفة القدامى، والمعنى الشائع هو ما ذكره ﵀ هنا، فراجع : شرح المنظومة ٥ : ٢٢٩، الهامش (٢٩).

(٢) لكنّ الشهيد الصدر ﵀ انتهى لاحقاً إلى أنّ معرفتنا بالواقع الموضوعي للعالم استقرائيّة، فراجع : الأُسس المنطقيّة للاستقراء : ٥٢٧.

(٣) راجع : المصدر السابق : ٥٣٠، الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع.

الصورة المحسوسة لديه بالذات، فهذا الحكم لا يمكن إرجاعه إلى العقل الأوّل، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في حكمه ذاك، والبياض في الواقع من الصفات الذاتيّة التي تثبت للصورة المحسوسة.

الآن يُدعّى ـ بحسب المفهوم العلمي السائد ـ أنّ الألوان عبارة عن صفات ذاتيّة وليست صفات واقعيّة، وهي دعوى لم يبرهن عليها بعد. ولكن سواء قدّم لها برهانٌ أم لم يقدّم، فإنّنا لا نستطيع القول: إنّها خلاف البداهة، وإنّ حال مدّعيها حال من ينكر أنّ الخطّ المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين؛ فإنّ كلّ من ينكر القضيّة الأخيرة يمكن لك أن تكذّبه.

يبقى مسألة تتعلّق بالمحسوسات، وهي أنّ اختلاف الصورة المحسوسة بالذات يكشف عن اختلاف الواقع الخارجي، وأنّ التمييز بين الأشياء في عالم الخارج يقوم على أساس التمييز بين آثار هذا العالَم لدى الإنسان، وهي عبارة عن الصورة المحسوسة بالذات. ولكنّ هذا لا يعني إضفاء صفة الصورة المحسوسة على هذا الواقع، وإنّما غاية الأمر أنّ كلّ موجود في عالم الخارج يقابله رمز، وعلاقة الصورة المحسوسة بالذات بالواقع المحسوس بالعرض تكون حينئذٍ علاقة الرمز بما يرمز إليه. وإذا تحدّثنا عن المطابقة فالمقصود بها هذا المعنى، أي المطابقة على نحو الرمزيّة.

٤ ـ الآن يأتي دور الحديث عن المتواترات، وهي في مصطلح المنطق التقليدي[١]: القضايا التي يحصل لدى النفس علمٌ بها بشكل قاطع،

(١) اُنظر مثلاً: النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ١١٥؛ البصائر النصيريّة في علم المنطق: ٣٧٦؛ القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٣٩٧؛ تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٤٥٩؛ الحاشية على تهذيب المنطق: ١١١؛ المنطق (المظفّر): ٣٣٣، المتواترات.

عن طريق إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، من قبيل حصول العلم بوجود الكعبة لدى إخبار جماعة عن وجودها بعد فرض امتناع تواطئهم على الكذب.

فهنا في الواقع حكمان عقليّان: أحدهما يستند إلى الآخر. والأوّل هو حكم العقل بوجود الكعبة. إلّا أنّ هذا الحكم مستند إلى حكم عقلي آخر سابق عليه، وهو استحالة تواطؤ الجماعة على الكذب.

ومن هنا يظهر الفرق بين المحسوسات والمتواترات: ففي المحسوسات يستند العقل في حكمه إلى الإحساس، بينما يستند هنا إلى حكمٍ عقلي آخر هو امتناع التواطؤ على الكذب.

وعلى هذا الأساس فنحن لا نعدّ القضايا المتواترة من القضايا الأوّليّة؛ لاستنادها إلى حكم عقلي آخر سابق عليها، ولكنّنا سنبرهن في الأبحاث الآتية أنّ الحكم العقلي السابق هذا هو بدوره ليس حكماً عقليّاً أوّليّاً، وإنّما هو ناتجٌ عن الطريقة الذاتيّة في التفكير.

٥، ٦ ـ يبقى التعليق على التجريبيّات والحدسيّات، حيث الحكم في كلتا الحالتين قائمٌ على أساس تكرّر المشاهدة والممارسة بحيث يمتنع معه الاتّفاق[١]. وهنا يأتي نفس ما سجّلناه على المتواترات؛ لأنّ هذا التعريف يفترض وجود حكم عقلي سابق باستحالة الاتّفاق عند تكرّر المشاهدة[٢]،

(١) أنظر: القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٣٩٦؛ المنطق (المظفّر): ٣٣٣، ٣٣٤، وقد فرّقت بعض المصادر بين المجرّبات وبين الحدسيّات على أساس أنّ الحدسيّات لا تحتاج إلى تكرّر المشاهدة، فراجع: تحرير القواعد المنطقيّة: ٤٥٩.

(٢) راجع: شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٢١٧؛ شرح حكمة الإشراق: ١٢٢؛ الجوهر النضيد: ٢٠١.

وسنوضح في ما يأتي أيضاً أنّ هذا الحكم ليس حكماً عقليّاً أوّليّاً، وإنّما مردّه إلى الطريقة الذاتيّة في التفكير.

استرجاع وتعميق لبعض النتائج:

قلنا: إنّ المصادرة الثالثة عبارة عن الإيمان بالعقل الأوّل، ثمّ حاولنا إعطاء فكرة عامّة عن العقل الأوّل من وجهة نظر منطق البرهان، وقلنا: إنّ قضايا العقل الأوّل في منطق البرهان عبارة عن ستّ قضايا:

الأوّليّات والفطريّات التي ذكرنا هناك أنّها بلا شكّ من قضايا العقل الأوّل.

أمّا المتواترات والتجريبيّات والحدسيّات، فلا يمكن أن تكون كذلك بحسب تعريفها التقليدي المذكور في منطق البرهان؛ لأنّها ـ وكما ذكرنا أيضاً ـ تستند إلى حكم عقلي آخر أسبق منها، فالأوْلى أن يكون هذا الحكم العقلي هو أحد قضايا العقل الأوّل، لا المتواترات نفسها.

إذن: لو تمّ إصلاح التعريف وفق ما ذكرناه سابقاً، فستكون هذه الأحكام الأوّليّة التي تقع في مرحلة سابقة على المتواترات هي القواعد الكلّيّة، ولأمكن الاستفادة منها ضمن صيغة القياس وبالطريقة الموضوعيّة؛ لأنّها أساس التواتر والتجربة والحدس، فتصبح هي في عرض الأوّليّات، ويكون من الخطأ أن نقول: «إنّ لدينا أوّليّات، وفي عرضها لدينا حدسيّات ومتواترات وتجريبيّات»، بل ـ بناءً على إصلاح التعريف على ضوء الإشكال الذي ذكرناه ـ سيكون لدينا أوّليّات، وتقف إلى جانبها هذه القوانين العامّة، ويكون الاستنتاج منها على حدّ الاستنتاج من الأوّليّات والفطريّات عن طريق التوالد الموضوعي.

نعم، يبقى في المقام ثغرة تتعلّق بالحسّيّات، وهي القضايا المحسوسة[١]؛ فإنّه بعد الفرض بأنّ التصديق بأصل المحسوس أمر ضروري ومن قضايا العقل الأوّل، لا بدّ من التساؤل حول طبيعة القضيّة التي يدركها الحسّ، هل هي قضيّة جزئيّة؟ أم قضيّة كلّيّة على نهج الأوّليّات والفطريّات والقوانين العامّة التي وقفت خلف تفسير التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات؟ ومرادنا من القضيّة الكلّيّة هو أنّ العقل متى ما أحسّ بشيءٍ موجود، فهذا يعني بالملازمة [التطابق والتشابه بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي][٢].

فإذا قلنا بوجود هذا الحكم الكلّي ـ وهو التطابق بين الصورة المحسوسة وبين الواقع الموضوعي ـ فسينفتح الباب أمام الإشكال الذي تقدّم سابقاً لدى الحديث عن المتواترات والتجريبيّات؛ لأنّ الحكم بوجود هذا المحسوس في الواقع الموضوعي ليس حكماً أوّليّاً، بل مستنبطاً وفق موازين الصيغة القياسيّة، وذلك بأن نقول: إنّ كلّ محسوس موجود (الكبرى)، وهذا محسوسٌ (الصغرى)، فهذا موجود.

ونحن نلاحظ أنّ الحكم بوجود المحسوس في عالم الخارج سيكون حينئذٍ من سنخ القضايا الفطريّة التي تكون قياساتها معها ويُمكن البرهنة عليها

---

(١) الصحيح هو التعبير عنها بـ(المحسوسات) كما تقدّم منه ﷺ في أوّل البحث وفي (الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ٤٧٠) وفي (بحوث في علم الأُصول، عبد الساتر ٨: ٣٣٧)، لا بـ(الحسّيّات) كما عبّر هنا وفي (بحوث في علم الأُصول، الهاشمي ٤: ١٣١)؛ فإنّ الحسّيّات أخصّ منها؛ لأنّها خصوص ما يعتمد على الحسّ الظاهر من المحسوسات، في مقابل الوجدانيّات، فراجع: الحاشية على تهذيب المنطق: ١١١.

(٢) في عبارة المحاضرة المدوّنة اضطراب، وما بين عضادتين من: الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ٥٣٠.

بقياس، لا من سنخ القضايا الأوّليّة؛ لأنّ العقل لا يصدّق بها بمجرّد تصوّر طرفيها، بل يوسّط ما لا يكاد يغيب عن الذهن، إلى درجة أنّ العقل يخطو معه إلى النتيجة بدون فاصل زمني أو تأمّل.

وإمّا أن نقول: إنّ القضيّة المحسوسة قضيّة جزئيّة لا كلّيّة، والعقل لا يحكم بأنّ كلّ محسوس موجود على نحو القضيّة الكلّيّة، بل يحكم بأنّ هذا موجودٌ على نحو القضيّة الجزئيّة؛ وذلك أنّ الإحساس يوجِد في الإنسان التصديق، وهذا قانون جعله الله تعالى في الحسّ كما جعل النار موجدةً للحرارة، بحيث ينصبُّ القطع على قضيّة جزئيّة من أوّل الأمر.

وهناك عدّة فوارق ظاهرة بين هذين التصويرين، أحدها: أنّنا إذا فرضنا أنّ القضيّة المحسوسة عبارة عن تلك القضيّة الكلّيّة العامّة كما ذكرنا، فيصدق بهذا أنّ معارف العقل الأوّل كلّها معارف شرطيّة وإجماليّة ومعلّقة، وليست معارف وجوديّة بحسب مصطلح العصر الحديث، أو تنجيزيّة بحسب اصطلاحنا في علم الأُصول؛ بمعنى أنّ جميع معارف العقل الأوّل ترجع إلى قضايا إجماليّة أو قضايا شرطيّة؛ فإنّ «الاثنين نصف الأربع» معرفة شرطيّة وليست معرفة وجوديّة، بمعنى أنّه لو وجد شيء وكان اثنين، فسيكون نصف الأربعة. وهذه القضيّة لا تنبئ عن شيء في عالم الوجود بالفعل، وإنّما تنبئ عنه على نحو القضيّة الشرطيّة، وهكذا قولنا: «الجزء أصغر من الكل».

وهذا الأمر يجري حتّى في القضايا المحسوسة؛ لأنّنا أرجعنا حكم العقل الأوّل في القضايا المحسوسة إلى قضية كلّيّة، والقضيّة الكلّيّة قضيّة شرطيّة، بمعنى أنّ الإنسان إذا أحسّ بشيءٍ من عالم الخارج، فهذا يعني أنّ ما أحسّ به موجودٌ في ذلك العالم.

إذن: العقل الأوّل لا ينبئ عن معرفة وجوديّة، وإنّما ينبئ عن أمور

ومسائل معلّقة، وما لم تضمّ إليها صغرياتها ـ وهي عبارة عن الشرط ـ فلا يثبت شيءٌ في عالم الخارج.

أمّا الشرط في القضايا الشرطيّة:

فتارةً يثبت عن طريق العلم الحضوري، فتكون النتيجة محرزة لا محالة ومضمونة الحقّانيّة، باعتبار أنّ الكبرى مدركة بالعقل الأوّل، والصغرى معلومة بالعلم الحضوري، فينتج عنهما أنّ الشيء موجودٌ في الخارج.

وأُخرى يثبت عن غير طريق العلم الحضوري، أي عن طريق العقل الثالث، فتكون الكبرى مستفادة من العقل الأوّل، والصغرى من العقل الثالث، وتكون النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات.

عوداً على بدء، فإنّه بناءً على إرجاع القضيّة المحسوسة إلى قضيّة كلّيّة، يكون العقل الأوّل منبئاً عن قضايا معلّقة وشرطيّة لا تثبت شيئاً بالفعل، وإنّما تفتقر إلى إثبات صغرياتها ومقدّماتها، ليتمّ بعد ذلك إثبات النتيجة عن طريق التوالد الموضوعي. وهذه الصغريات خارجة عن دائرة العقل الأوّل حتّى في حال ثبوتها بالعلم الحضوري.

نعم، لو قلنا: إنّ القطع في القضيّة المحسوسة ينصبُّ على القضيّة الجزئيّة مباشرةً، فحينئذٍ سيشكّل ذلك استثناءً من أحكام العقل الأوّل؛ لأنّ قضاياه ستكون عبارة عن قضايا شرطيّة معلّقة باستثناء هذه القضيّة، حيث ستكون قضيّة وجوديّة ومعرفة تنجيزيّة.

هذا بناءً على الطريقة الموضوعيّة في توالد المعرفة التي لم يثبت العقلان الأوّل والثاني فيها شيئاً في الخارج، خلافاً للطريقة الذاتيّة.

هذا ما أردنا بيانه بالنسبة إلى مصادرات المنطق الذاتي.

الفائدة العمليّة للمنطق الذاتي :

وقبل الدخول في موضوع بحثنا ، تبقى مسألة لا بدّ من بيانها ، وهي ترتبط بالفائدة العمليّة المرجوّة من المنطق الذاتي : فالمنطق الذاتي ـ على ضوء ما عرفناه حتّى الآن ـ يأخذ على عاتقه بيان وتوضيح قوانين الطريقة الذاتيّة في توالد المعرفة ، فهل لذلك فائدة ترتجى في عصمة ذهن الإنسان وصيانته عن الوقوع في الخطأ في الفكر كما هو الحال لدى أصحاب المنطق البرهاني بحسب ما يدّعونه(١) ؟! فإنّ فائدة المنطق البرهاني تكمن في أنّ مراعاة قوانينه تعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ ، أو بتعبير متواضع وصحيح : تحدّ من الأخطاء وتقلّل منها ، وهذا ما عبّرنا عنه بالفائدة العمليّة .

أمّا آليّات هذه العمليّة وكيفيّة مساعدة هذا المنطق على الحدّ من الأخطاء ، فبتزويده الإنسان بالقدرة على التمييز بين الوهم وبين العقل ، أي بالقدرة على إبطال القضايا التي تنشأ من الوهم . وسنستعرض في البحوث المقبلة كيف أنّ الوهم هو أحد مناشئ الخطأ الذي يقع فيه الإنسان .

إذن : الوهم يجرّ الإنسان في كثيرٍ من الأحيان إلى الوقوع في كثيرٍ من الأخطاء ، ووظيفة منطق البرهان إزاء ذلك تزويد الإنسان بالقدرة على التمييز بين العقل وبين الوهم ، وذلك عبر تزويده بصناعة البرهان التي تخوّله ترتيب المقدّمات ، واستدراج الوهم بالنحو الذي ذكرناه سابقاً ، إلى أن ينتهي إلى دفعه ، وذلك من خلال البرهنة على بطلان ما انتهى إليه .

هذه فائدة مهمّة سجّلت لمنطق البرهان .

---

(١) راجع : المنطقيّات للفارابي ٣ : ٤٣٤ ؛ الرسالة الشمسيّة : ٣؛ كتاب التعريفات : ١٠٢ .

وهذه الفائدة بنفسها يتمتّع بها المنطق الذاتي وتحظى بها الدراسات التي سوف نقدّمها الآن تحت هذا الاسم؛ لأنّها تتكفّل بفضح الوهم والكشف عن جملة من قضاياه بهدف تغليب سلطان العقل على سلطانه، والحؤول دون حصول العلم لدى الإنسان من خلال ما يقدّمه له الوهم من معطيات.

وقد ألمحنا سابقاً ـ ونذكره الآن بشيءٍ من التفصيل ـ إلى أنّ القضيّة التي ينتهي إليها الوهم تتّخذ أحدَ نحوين:

أ ـ فتارةً تكون بحيث يمكن للعقل الأوّل والعقل الثاني إبطالها بالصناعة إبطالاً جازماً، وذلك بإثبات نقيضها كما في المثال الذي قدّمناه سابقاً، حيث ذكرنا أنّ الإنسان قد يقطع تحت تأثير وهمه بعدم تناهي العالم، ثمّ يأتي دور العقل الأوّل ليرتّب المقدّمات بصناعة البرهان وينتهي إلى نتيجة متناقضة تماماً مع النتيجة السابقة، ويفرض بذلك على الإنسان القطع بتناهي العالم والكمّيّات المتّصلة فيه.

إذن: انتهى العقل في هذه الحالة إلى نتيجة قطعيّة مضادّة للنتيجة التي أوهم الوهم بصحّتها.

ب ـ وتارةً أُخرى لا يكون الحكم الذي يصدره العقل في مقابل الوهم حكماً قطعيّاً، وإنّما يولّد في مقابله احتمالاً لا يصل إلى درجة القطع، ولكنّه يعمل على المحافظة على هذا الاحتمال وصيانته، بحيث لا يُمكن القضاء عليه إلّا إذا تمّ تهميش دور العقل بشكل كامل والانصياع الكامل لسلطان الوهم والانغماس في أحكامه.

والمنطق الذاتي ـ بحسب ما سنبيّنه في هذه المحاضرات ـ يتكفّل أمر محاربة الوهم على كلا الصعيدين، ويحدّ من انسياق الإنسان مع الوهم في كلتا الحالتين.

إلى هنا نكون قد انتهينا من بيان مقدّمات البحث، ولنشرع في أصل الموضوع.

نطاق المعرفة التي يبحثها المنطق الذاتي:

إنّ المعرفة الناجمة عن الطريقة الذاتيّة في التفكير تنتمي إلى ميدان الحسّ والتجربة؛ فنحن نعرف أنّ الصورة المحسوسة التي تحصل لدى الإنسان لها جانبان: أحدهما يرجع إلى العلم الحضوري، والآخر إلى العلم الحصولي.

أمّا ما يرجع إلى العلم الحضوري فأصلُ وجود هذه الصورة، إضافةً إلى خصوصيّاتها المحسوسة بالذات، وهذا كلّه ممّا لا علاقة للمنطق الذاتي به. كما لا علاقة له بالمقدار الذي يعترف به العقل من مطابقة الصورة المحسوسة مع الواقع، بل هو من وظيفة العقل الأوّل والعقل الثاني.

وهناك علاقات وروابط قائمة بين الأشياء الخارجيّة المحسوسة يمكن إثبات قسم منها بالبرهان أيضاً.

فمثلاً: عندما يحسّ الإنسان بالماء، ثمّ يحسّ مرّة أُخرى به، ويرى تماثل هاتين الصورتين المحسوستين بالذات، فيستكشف حينئذٍ أنّ ما ترمز إليه هذه الصورة هو نفس ما ترمز إليه تلك من حيث الجنس والنوع، ولا يحتمل أن يكون ما أثار الصورة الأُولى عبارة عن سائل حار، بينما أثار الثانية جسمٌ كقرص الشمس، بحيث يكون التفاوت بين الصورتين كالتفاوت بين قرص الشمس وبين البحر. هذا الاحتمال لا يسمح العقل بافتراضه؛ باعتبار إيمانه بلزوم السنخيّة بين الرمز وذيه، وعن طريق هذا الإيمان يعرف التماثل والتقارب.

وأحياناً أُخرى يدرك التغاير والتباين، لا التماثل، كما لو رأى إنساناً ثمّ رأى ذئباً، ففي هذه الحالة لا يحتمل أنّ ما رآه في الحالة الأُولى هو ما رآه في

الحالة الثانية؛ لأنّه لا مبرّر لاختلاف الصورة بهذا الشكل.

إذن: روابط وعلاقات التماثل بين الشيئين الخارجيّين أو التغاير بينهما يمكن إثباتها بالعقل الأوّل، إلّا أنّ جملةً منها لا يمكن إثباتها بالعقل الأوّل ولا العقل الثاني، وهذه المساحة بالذات هي مساحة المنطق الذاتي وميدان الطريقة الذاتيّة في التفكير.

فإذا أردنا تحديد ميدان هذا المنطق، أمكننا القول: إنّ ميدان المنطق الذاتي هو خصوص العلاقات والروابط التي لا يُمكن إدراكها بالعقل الأوّل أو الثاني. ونجدّد التأكيد على قيد عدم إمكان الإدراك بالعقلين الأوّل والثاني.

وعلى سبيل المثال: فإنّ من جملة هذه العلاقات والروابط علاقة العلّيّة، أي كون الشيء علّة لشيء آخر، وهذه العلاقة في ما هو محسوسٌ بالعرض لا يُمكن إثباتها بالبرهان، وهو ما سنقيم البرهان عليه، وهنا يأتي دور الطريقة الذاتيّة في التفكير.

ومثالٌ آخر: حكمُنا بأنّ الشخص الذي نراه هو صديقُنا؛ فعندما نرى السيّد الإشكوري[1] نحكم بأنّه هو الشخص الذي نعرفه ونعاشره، مع أنّ هذا الحكم ليس ممّا يُمكن إثباته بالعقل الأوّل؛ لأنّ هذا العقل لا يأبى عن تفسير التماثل بين الصورتين المحسوستين بأحد تفسيرين: فإمّا أن يكون الشخص الذي نراه هو فعلاً صديقنا الذي نعرفه ونعاشره. وإمّا أن لا يكون هو، ويكون هناك تماثل من سائر الجهات بين الصورتين، وهو ما لا يأبى العقل الأوّل افتراضه. وهنا أيضاً يأتي دور الطريقة الذاتيّة في التفكير.

---

(١) يقصد سماحة حجّة الإسلام والمسلمين السيّد نور الدين الإشكوري (حفظه الله)، أحد قدامى طلّابه.

إذن : المنطق الذاتي لا يبحث عن نفس الصور المحسوسة بالذات وعن العلاقات القائمة بينها ، بل عن العلاقات القائمة بين الصور المحسوسة بالعرض ممّا لا يُمكن إثباته باللجوء إلى العقل الأوّل .

ما يتعلّق بالمحسوس بالعرض :

كنّا بصدد تحديد نطاق المعرفة التي يتناولها المنطق الذاتي ، وقلنا : إنّه يتحرّك في ميدان الحسّ والتجربة . والآن نقول : إنّ ما يحصل به العلم لدى الإنسان :

تارةً يكون معلوماً بالعلم الحضوري ، وهو عبارة عن المحسوس بالذات ، أي ما يقوم قائماً في أُفق من آفاق النفس .

وأُخرى يكون معلوماً بالعلم الحصولي ، وهو عبارة عن المحسوس بالعرض ، أو الواقع الموضوعي في الخارج .

والحالة الأُولى خارجة بالكليّة عن محلّ الكلام ؛ لأنّها بتمام خصوصيّاتها وشؤونها معلومة بالعلم الحضوري بفعل قيامها في أُفق من آفاق النفس المدركة .

وكذلك الحال بالنسبة إلى العلاقات والروابط القائمة بين نفس الصور المحسوسة بالذات بما هي محسوسة بالذات ؛ كما لو حكم الإنسان بأنّ هذه الصورة المحسوسة بالذات أشدّ بياضاً من تلك الصورة الأُخرى المحسوسة بالذات أيضاً ، فهذا حكمٌ في نطاق المعلوم بالذات على أيّة حال ، وليس حكماً في نطاق العلم الحصولي .

وأمّا الحالة الثانية التي نبحث فيها عن المحسوس بالعرض ، ففيها عدّة مقامات :

المقام الأوّل : في إثبات أصل وجود المحسوس بالعرض عن طريق

الحسّ، وذلك في قبال من يدّعي أنّ ما يحصل من الحسّ تصوّر ساذج لا يكون معه تصديقٌ بوجود واقع موضوعي.

المقام الثاني: في مطابقة هذا الواقع الموضوعي مع خصوصيّات ما هو معلومٌ بالذات، بحيث يكون كلّ ما يتراءى لنا في الصورة المحسوسة بالذات يحكي عن مقدارِ مطابقةٍ للواقع الموضوعي الذي ثبت أصل وجوده في المقام الأوّل.

المقام الثالث: في العلاقات والروابط القائمة بين الأشياء الواقعة في الخارج، المحسوسة بالعرض، من قبيل علاقة العلّيّة أو العينيّة مثلاً.

ففي العلّيّة ـ حيث يكون شيءٌ علّةً لشيء آخر ـ لا نتناول العلّيّة بين الصوريتن بما هما صورتان[1]، وإنّما نتناول علّيّة شيء في عالم الخارج لشيء آخر في عالم الخارج كذلك. وكذلك عندما نتناول علاقة العينيّة، حيث نقول: إنّ هذا هو ذاك، فهذه العلاقة ظرفها عالم الخارج. أضف إلى ذلك مثلاً علاقة المثليّة، حيث نقول: إنّ هذا مثل ذاك، إلى غيرها من العلاقات القائمة في عالم الخارج.

إذن هذه مقامات ثلاثة:

١ ـ المقام الأوّل: في إثبات أصل المحسوس في الخارج:

أمّا المقام الأوّل ـ وهو إثبات أصل المحسوس في الخارج ـ فهو على نحو القضيّة الكلّيّة الراجعة إلى العقل الأوّل. وحيث ذكرنا سابقاً أنّ مدركات العقل الأوّل عبارة عن الأوّليّات والبديهيّات، فعلينا إخراجها عن محلّ الكلام؛

---

(١) خلافاً لمذهب ديفيد هيوم، على ما أشرنا إليه سابقاً.

لأنّها لا ترجع إلى العقل الثالث ولا تمتّ إليه بصلة .

٢ ـ المقام الثاني : تطابق الواقع الموضوعي مع المعلوم بالذات :

وأمّا المقام الثاني ، فقد ذكرنا أنّنا نتناول فيه مطابقة الصورة بخصوصيّاتها مع الواقع الموضوعي .

ونحن عندما نصف الواقع الموضوعي بالبياض أو الحمرة وما إلى ذلك على أساس أنّها حالات قائمة بمحسوساتنا بالذات ، فهذه العمليّة مردّها إلى الوهم ؛ لأنّنا في الحقيقة نسحب على المحسوس بالعرض (الواقع الموضوعي) ما هو محسوسٌ بالذات (الصورة المنقوشة) . وهذا الوهم والخطأ ينحو إليه كلّ إنسان بسذاجته التي تملي عليه أنّ المحسوس في عالم الخارج هو المحسوس بالذات . وهذا الوهم قد يكون مستحكماً إلى درجة يصعب معها التغلّب عليه .

وما قلناه في ما سبق صحيح ، إلّا أنّني أحتمل الآن أنّ جملةً من هذه الخصوصيّات المحسوسة بالذات أيضاً يمكن إرجاعها إلى العقل الذاتي الذي يدرسه المنطق الذاتي ، بمعنى أنّ جملة من خصوصيّات مطابقة الصورة المحسوسة للخارج ليست قائمة على أساس الوهم ، بل على أساس الطريقة الذاتيّة في توالد الفكر ، فتكون متولّدة من العقل الأوّل ، لكن بالطريقة الذاتيّة في التفكير .

ولكنّ تحقيق هذا المطلب يحتاج إلى مزيد من التعب ، وسوف نؤجّل البحث في تحقيق هذه الدعوى التي تحظى بأهمّيّة بالغة إلى ما بعد المقام الثالث ، حيث نتحدّث عن شؤون العقل الذاتي وقوانينه . وسنستأنف تفكيراً وجهداً في معرفة المقدار الذي يمكن إثباته بالعقل الذاتي من خصوصيّات المطابقة ، وما هو المقدار الذي لا يُمكن إثباته به .

٣ ـ المقام الثالث : العلاقات القائمة بين الأشياء في عالم الخارج :

وأمّا المقام الثالث، فنتناول فيه الروابط والعلاقات القائمة بين الأشياء في عالم الخارج.

وهنا أيضاً يمكن إثبات جملة من هذه العلاقات بالعقل الذاتي، وجملة منها لا يمكن إثباته به.

ومن هنا، فإنّنا سنأخذ نموذجاً رئيسيّاً من هذه العلاقات والروابط لنتحدّث عن العقل الذاتي وطريقته في توليد الفكر وقوانينه التي تحكم هذا النموذج، حتّى إذا فرغنا عن ذلك وتكوّنت لدينا معرفة كاملة بقوانين العقل الذاتي، انتقلنا إلى العلاقات الأُخرى واحدة تلو الأُخرى، وذلك بحسب الطاقة المستمدّة من الله تعالى، فنطبّق قوانين هذا العقل الذاتي على العلاقات المتنوّعة التي تندرج في المقام الثالث.

والنموذج الرئيسي الذي نختاره الآن من هذه العلاقات ونتحدّث عنه ونجعله أداة التعبير في تمام هذه البحوث المقبلة هو علاقة العلّيّة والسببيّة، التي تعتبر من أهمّ العلاقات القائمة في عالم الخارج والتي نتناولها في هذا المقام، وإن كنّا سوف نخلط مع هذا النموذج أيضاً في الإنشاء بعض النماذج الأُخرى.

وهذه العلاقة التي سوف نتحدّث عنها تعتبر أيضاً من أهمّ ميادين العقل الذاتي، وسوف نتحدّث عنها ونقوم بشرح خصوصيّاتها على ضوء المنطق الذاتي وقوانينه.

وتقوم على علاقة العلّيّة في منطق البرهان ثلاثة أنواع من القضايا : هي القضايا التجريبيّة والحدسيّة والمتواترة :

١ ـ التجريبيّات : ففي القضيّة التجريبيّة ـ وبحسب كلامهم ـ يحكم العقل

بكون الشيء (أ) علّة لشيء آخر (ب) على أساس تكرّر واقتران وجود (ب) عند إيجاد (أ).

٢ ـ **الحدسيّات** : أمّا في الحدسيّات، فيحكم العقل بسببيّة أحد الشيئين للآخر نتيجة لاقترانهما، ولكن من دون عمل وإيجاد.

وابتناء هذين النوعين من القضايا على قانون السببيّة في غاية الوضوح.

٣ ـ **المتواترات** : والكلام نفسه في المتواترات؛ لأنّ روح التصديق بالقضيّة التي يجتمع عليها جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب هي دعوى أنّ الإخبار مرتبط بواقعيّة المطلب المخبر عنه، وأنّ واقعيّة المطلب وثبوته في الواقع هو علّة إخبار هذه الجماعة.

فإخبار الآلاف والملايين عن وجود مكّة مرتبطٌ بنحوٍ من أنحاء الارتباط السببي بنفس وجود مكّة في عالم الخارج؛ إذ لو لم تكن موجودة لما وجد لديهم الداعي إلى الإخبار عن وجودها. ولذا ترجع القضيّة المتواترة بحسب الحقيقة إلى علاقة السببيّة.

إذن : تحصّل لدينا أنّ هذه القضايا الثلاث التي جعلت ضمن قضايا العقل الأوّل في منطق البرهان يقوم القطع واليقين فيها في الحقيقة على علاقة السببيّة.

مقدّمات حول حصول العلم في التجربيّات وأخواتها :

بعد أخذ كافّة المصادرات المتقدّمة بعين الاعتبار، ننتقل إلى التساؤل حول كيفيّة حصول العلم بالقضيّة القائمة على أساس التجربة أو الحدس أو التواتر ؟!

والذي يدفعنا إلى إثارة هذا التساؤل هو أنّنا لا نرى مانعاً في اجتماع شيئين صدفةً من دون أن يكون بينهما علاقة سببيّة أو علّيّة. ونقصد بالصدفة هنا

الصدفة بمعناها العلمي لا الفلسفي :

فالصدفة بمعناها الفلسفي عبارة عن وجود المعلول بلا علّة ، وهذا محال فلسفيّاً .

أمّا الصدفة بمعناها العلمي فهي اجتماع معلولين لعلّتين مختلفتين صدفةً وبلا علاقة لزوميّة . كما لو سافر شخصٌ لعلّة ، وسافر آخر لعلّة أُخرى ؛ فإنّ سفر كلٍّ منهما معلولٌ لعلّة ، فلا يكون صدفةً بالمعنى الفلسفي ، ولكنّ اجتماعهما ليس ناتجاً عن علاقة لزوميّة ؛ إذ ليس سفر هذا علّة لسفر ذاك ولا معلولاً له . وبما أنّ هذه الصدفة تقع في عالم الخارج ولا تمتنع ، فإنّه يمكن استحضارها إلى بحث السببيّة والعلّيّة الذي تقوم عليه القضايا الثلاث المتقدّمة : التجربيّات والحدسيّات والمتواترات :

١ ـ **التجربيّات** : ولنأخذ مثالاً : التجربيّات :

فلو تناولنا حبّة أسبرين فزال الصداع ، وكرّرنا هذه المحاولة للمرّة الثانية والثالثة ، وفي كلّ مرّة كان الصداع يزول لدى تناول الأسبرين ، فهنا لدينا ظاهرتان : إحداهما : تناول الأسبرين ، والثانية : زوال الصداع ، واقتران هاتين الظاهرتين مردُّه إلى أحد أمرين :

فإمّا أن يكون زوال الصداع وصحّة المزاج معلولاً لتناول الأسبرين .

وإمّا أن تكون هناك علّة أُخرى غير تناول الأسبرين تقف وراء زوال الصداع ، ولنفترض مثلاً أنّها حركةٌ خاصّة في الدم اتّفق وقوعها صدفةً مع تناول الأسبرين ، وكانت هي العلّة الحقيقيّة وراء زوال الصداع .

وهذا الاحتمال غير ممتنع ؛ لأنّ غاية ما يتطلّبه هو فرض اجتماع تناول الأسبرين مع حركة الدم الخاصّة صدفةً ، وهذا لا يمنعه العقل ؛ إذ كما لا يمنع

اجتماع الصديقين في السفر صدفةً في المثال السابق، فإنّه لا يمنع ذلك هنا.

ولأجل تسهيل الأمر، سوف نتحدّث بلغة رمزيّة: فنضع (أ) بدل الأسبرين الذي نبحث في كونه علّة أو ليس بعلّة، و (ب) بدل المعلول، وهو زوال الصداع، و (ت) بدل ما نحتمل كونه علّة مجهولة تقف وراء زوال الصداع اقتراناً مع تناول الأسبرين.

إذن: (أ) هو العلّة المفترضة، و (ب) هو المعلول، و (ت) هو العلّة المحتملة المجهولة. فإذا ترتّبت (ب) على (أ)، لا يُمكن التسرّع بالقول: إنّ (أ) علّة لـ (ب)؛ إذ لعلّ (ت) كانت هي علّة (ب) وظهرت صدفةً بالتزامن مع (أ) التي لم تكن في الحقيقة علّة لـ (ب). وقد قلنا سابقاً: إنّ العقل لا يمنع ظهور (ت) صدفةً مع ظهور (أ).

ولو تكرّرت هذه الظاهرة مرّة أخرى، فما المانع في أن تظهر (ت) صدفةً مع ظهور (أ)، وتكون هي العلّة الحقيقيّة لـ (ب)؟!

ولو ابتلينا بشخصٍ يثير هذا السؤال في كلّ مرّة ويشكّك في وقوف (أ) وراء (ب)، محتمِلاً الاقتران بالصدفة بين (أ) و (ت)، فكيف بوسعنا أن نوضح له السرّ في حصول العلم بأنّ (أ) علّة لـ (ب)؟!

هنا:

تارةً: نلجأ إلى المنطق العقلي، فنرجع له القضيّة إلى العقل الأوّل، ويكون علمنا بذلك قائماً على أساس طريقة التوالد الموضوعي.

وأخرى: نرجعه إلى قضايا العقل الأوّل لكن وفق الطريقة التي يؤمن بها المنطق الذاتي الذي نحن بصدد بحثه وبيانه.

وإمّا أن نبحث له عن مصدر آخر يخلّصنا من هذه المشكلة.

والمنطق الذاتي هو الذي سيتكفّل إن شاء الله تعالى بالإجابة عن هذا السؤال وحلّ هذه المشكلة اعتماداً على الطريقة الذاتيّة في التفكير، وسيبيّن أنّه لا يمكن حلّها عن طريق الطريقة الموضوعيّة في توالد الفكر، ولا على أساسٍ آخر من الأُسس التي تتصوّر في المقام مع حفظ المصادرات التي بيّنّاها سابقاً.

يبقى أن نشير إلى أنّ كافّة موارد التجربة بالمعنى العلمي الحديث مشمولةٌ وداخلة ضمن نطاق البحث؛ لأنّ التجربة بمعناها الحديث فرع من فروع التجربة بمعناها المنطقي القديم. وعليه، فالمشكلة هي المشكلة، والحلّ هو الحل.

٢ ـ الحدسيّات: هذا في ما يتعلّق بالتجربيّات. وفي الحدسيّات، يأتي الكلام نفسه: فعند اقتران (أ) و (ب) في المرّة الأُولى، نحتمل وجود (ت) مجهولة كانت هي العلّة في وجود (ب)، وأنّ وجودها اجتمع صدفةً مع وجود (أ) التي يظنّ أنّها علّة (ب)، فالكلام هو الكلام.

٣ ـ المتواترات: وكذلك الأمر أيضاً في المتواترات: ففي القضيّة المتواترة نواجه أخبار عددٍ من كبيرٍ من الناس، ولكن بوسعنا تحليل هذه العمليّة: فلو جاءنا شخصٌ واحد وأخبرنا عن وجود مكّة، لما حصل لدينا العلم بذلك؛ لاحتمال كذبه ووجود مصلحةٍ دعته إلى الإخبار بذلك، لا أنّ واقعيّة المخبر عنه ـ وهو وجود مكّة ـ هي التي دعته إلى ذلك.

فوجود مكّة هو (أ)، وإخباره بوجودها هو (ب)، والمصلحة المحتملة التي تقف وراء إخباره عن وجودها هي (ت). فلو فرض عدم وجود مصلحة في الكذب، فسيكشف خبره لا محالة عن وجود مكّة، وأمّا مع وجود المصلحة في كذبه ووقوفها وراء إخباره، وأنّ إخباره ليس ناتجاً عن واقعيّة مكّة في عالم الخارج، فلن يكشف خبره عن ذلك.

وما يأتي في المُخبِر الأوّل يأتي في المُخبِر الثاني، وهكذا..

ولكنّ السؤال هو: أنّنا إذا كنّا نحتمل في كلّ مُخبِرٍ على حدة وقوف المصلحة في الكذب وراء إخباره عن وجود مكّة، وأنّ هذا الإخبار لم يكن ناجماً عن واقعيّة وجود مكّة في عالم الخارج، فكيف يحصل لنا الجزم بوجودها عند ضمّ هذه الأخبار إلى بعضها البعض؟!

والجواب هنا عين الجواب المتقدّم في التجريبيّات والحدسيّات: فإمّا أن نلجأ إلى العقل الأوّل وفق طريقة التوالد الموضوعي؛ وإمّا أن نلجأ إليه أيضاً، لكن وفق طريقة التوالد الذاتي؛ وإمّا علينا أن نضع أساساً آخر يفسّر لنا ذلك.

الفصل الثاني

التفسيرات المطروحة لحصول العلم القائم على أساس الحسّ والتجربة

بعد أن طرحنا المشكلة، صار لزاماً علينا أن ندخل في صلب الموضوع لكي نحاول تفسير عمليّة حصول القطع والجزم القائمة على أساس الحسّ والتجربة.

قلنا: إنّ اقتران وجود (أ) مع وجود (ب) لا يكفي وحده للحكم بالعلّيّة عقلاً؛ إذ من الممكن أن يكون هناك علّة أُخرى (ت) هي العلّة الحقيقيّة لـ (ب) واتّفق وجود (أ) صدفةً عند تأثيرها في معلولها (ب).

وقد قلنا: إنّ هذه الفرضيّة فرضيّة ممكنة ومعقولة، وتساءلنا أنّه ما المانع في أن نطرح هذه الفرضيّة في كلّ مرّة نقوم بها بهذه التجربة؟ بأن نقول في كلّ مرّة: إنّ (ت) هي التي تقف وراء ظهور (ب)، وإنّ وجود (أ) عند تأثير (ت) في معلولها (ب) كان من باب الصدفة.

كما قلنا: إنّ من الممكن تقديم عدّة تفسيرات لحصول العلم بعلّيّة (أ) لـ (ب):

-١-

تفسير المدرسة العقليّة

التفسير الأوّل: هو إرجاع القضيّة إلى العقل الأوّل أو إلى العقل الثاني المتولّد منه، وذلك وفق طرق التوالد الموضوعي للفكر التي يقرّرها منطق

البرهان، فتكون هذه المعارف من قبيل المعارف الرياضيّة التي تتولّد من العقل الأوّل بطريقة التوالد الموضوعي.

وهذا الرأي هو الذي يبدو من أكابر فلاسفة المنطق العقلي، وقد أشار إليه الشيخ الرئيس في منطق (الشفاء)[1]، حيث صرّح بأنّ التجربة بحسب الحقيقة تستبطن قياساً خفيّاً مركّباً من كبرى عقليّة وصغرى:

أمّا الكبرى، فهي أنّ الاتّفاق لا يكون غالبيّاً أو دائميّاً. ومراده من الاتّفاق الصدفة بمعناها العلمي لا الفلسفي، فقد قلنا: إنّها بمعناها الفلسفي تعني وجود المعلول بلا علّة.

وأمّا الصغرى، فهي أنّ (أ) و (ب) قد اقترنا غالباً ودائماً.

والنتيجة هي أنّ (أ) علّة لـ (ب)؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك للزم كون الاتّفاق غالبيّاً ودائميّاً.

ويمكن صياغة هذا البرهان بلغة القضيّة الشرطيّة، فنقول: إنّ (أ) لو لم تكن علّة لـ (ب) للزم كون الاتّفاق دائميّاً وغالبيّاً؛ لأنّ (ب) لو لم تكن معلولةً لـ (أ) لكانت معلولةً لـ (ت) في تمام هذه المرّات، ولكان اجتماع (ت) مع (أ) صدفةً في تمام هذه المرّات، وهذا هو معنى كون الاتّفاق دائميّاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان.

هذه طريقة من طرق التوالد الموضوعي التي يقرّرها منطق البرهان. ولو تمّت هذه الدعوى، فسيكون علمنا بعلّيّة (أ) لـ (ب) متولّداً من العقل الأوّل بطريقة التوالد الموضوعي.

والشيخ الرئيس وغيره ممّن أشار إلى هذا المطلب لم يصرّحوا بأنّ هذه

---

(١) الشفاء، المنطق، كتاب البرهان: ٩٥ ـ ٩٦.

القاعدة الكلّيّة ـ وهي أنّ الاتّفاق لا يكون غالبيّاً ودائميّاً ـ هل هي قاعدة أوّليّة من مدركات العقل الأوّل، أم أنّها قاعدة مبرهن عليها، فتكون من مدركات العقل الثاني لا الأوّل.

وغاية ما يستفاد من كلماتهم أنّ هذه القاعدة قاعدةٌ عقليّة ومأخوذة من العقل الأوّل، لكن لم يتّضح من كلماتهم هل هي جزء من العقل الأوّل ومن الفطريّات أم أنّها قاعدة مبرهن عليها عن طريق بعض الأوّليّات والفطريّات.

وهذا الكلام يأتي بعينه في تفسير حصول العلم بالقضايا المتواترة، فيقال: لو لم يكن الإخبار عن وجود مكّة ناتجاً عن واقعيّة وجودها، بل كان ناتجاً عن وجود مصلحة في الإخبار عن ذلك عند زيد وعمر و... للزم من ذلك أن تكون مصالحهم قد اتّفقت دائماً على الإخبار عن وجودها مع أنّها في الواقع غير موجودة، مع العلم بأنّه لا ربط لزوميّاً بين مصلحة أحدهما ومصلحة الآخر، والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان.

وروّاد المنطق العقلي لم يذكروا تفسيراً آخر لحصول العلم في هذه الموارد، إمّا غفلةً منهم، وإمّا بسبب اعتقادهم بأنّ قاعدة استحالة الاتّفاق الدائمي من مدركات العقل الأوّل التي لا تحتاج إلى برهان.

إلّا أنّ تفسير حصول العلم في القضايا التجريبيّة والقضايا المتواترة على أساس هذه القاعدة التي يدّعى كونها عقليّة ـ سواءٌ كانت من مدركات العقل الأوّل، أم مبرهناً عليها بالعقل الثاني ـ تفسيرٌ غير صحيح.

ونحن عندما نقبل بهذه القاعدة، فهذا يعني قبولنا دعوى القطع من قبل العقل بعدم اجتماع مجموعة كبيرة من الصدف، بمعنى أنّ العقل يحتمل اجتماع (ت) مع (أ) لمرّة أو مرّتين مثلاً، ولكنّه لا يحتمل ـ بل يمنع ـ اجتماعهما صدفةً ولمرّات كثيرة متكرّرة، كمائة مرّة أو ألف مرّة مثلاً.

فلو فرضنا أنّ الحدّ الأدنى من التجارب اللازم لحصول العلم هو مائة مرّة : فعندما نتناول قرص الأسبرين في كلّ مرّة ينتابنا فيها الصداع ، ويتكرّر حصول ذلك مائة مرّة ، ونرى أنّ الصداع يزول في كلّ مرّة من هذه المرّات المائة ، فهنا يحكم العقل بأنّ من الممكن وجود علّة أخرى (ت) هي التي تقف وراء زوال الصداع لا تناول الأسبرين ، ولكنّه يحتمل ذلك في المرّة الأولى والثانية مثلاً ، ولكنّه لا يحتمل وجود هذه العلّة الخفيّة في تمام المرّات المائة . وهذا معنى استحالة كون الاتّفاق دائميّاً أو أكثريّاً .

وإذا أردنا اللجوء إلى التعبير الأصولي ، لقلنا : إنّ العقل يعلم إجمالاً بأنّ الصدفة لم تتحقّق في إحدى هذه المرّات ، وهذه السالبة الجزئيّة المتحقّقة في مورد العلم الإجمالي بعدم تحقّق الصدفة ـ ولو في بعض المرّات ـ تنقض الموجبة الكلّيّة . وإذا انتفت الصدفة ـ ولو في بعض المرّات المائة ـ فيتعيّن حينئذٍ أن تكون (أ) علّة لـ (ب) ؛ لأنّه في تلك المرّة التي يعلم فيها العقل إجمالاً بانتفاء الصدفة وعدم وجود (ت) ، لا يبقى سوى (أ) علّةً لـ (ب) .

وعليه ، يكون مرجع قاعدة استحالة الاتّفاق الدائمي إلى العلم بنقيض الموجبة الكلّيّة ، أي العلم الإجمالي بالسالبة الجزئيّة ، وهو العلم الإجمالي بعدم مصادفة اجتماع (أ) مع (ت) في مرّة من هذه المرّات ، وإن بقي احتمال اجتماعهما صدفةً في كلّ مرّة قائماً إذا تناولناه على حدة .

والعلم الإجمالي بنحو السالبة الجزئيّة المردّد بين مختلف الأطراف والذي يقع ما نحن فيه أحد مصاديقه ، يمكن تصوّره على نحوين لا يخرج عنهما :

أحدهما : أن نفرض أنّ منشأ العلم الإجمالي بانتفاء الصدفة في بعض المرّات ـ أي على نحو السالبة الجزئيّة ـ هو علمنا بالتمانع الذاتي بين الأشياء ،

بأن يكون وجود بعضها مانعاً عن وجود البعض الآخر. وهذا العلم من قبيل العلم الإجمالي بعدم وجود أحد الضدّين في ظرف وجود ضدّه، فنحن نعلم أنّ السواد والبياض لم يجتمعا معاً في هذا الكتاب، ومردّ هذا العلم إلى العلم بالتمانع الموجود بين السواد والبياض.

والآخر: أن يكون العلم الإجمالي في المقام ناشئاً من عدم وجود أحدهما بعينه وامتناعه بحسب الواقع، ولكنّه مشتبهٌ مع غيره. فنحن لا نعلم بالتمانع بين هذين الشيئين عقلاً وذاتاً، إلّا أنّنا نعلم أنّ واحداً منهما بعينه غير موجود، ولكنّه مشتبهٌ بين عدّة أفراد.

وإذا أردنا أن نضرب مثالاً على ذلك: فلنفرض أنّ شخصاً صادقاً ومعصوماً في إخباره أخبرنا أنّ شخصاً مات، ولكنّنا لم نسمعه جيّداً، فلم نعرف أنّ الذي مات هل هو زيد أم عمرو. ففي هذه الحالة نحن نعلم بأنّ أحدهما قد مات ولم يعد على قيد الحياة، إلّا أنّ هذا العلم الإجمالي ليس ناشئاً من التمانع بين حياتهما؛ لأنّ حياة أحدهما لا تمانع حياة الآخر وليست ضدّاً لها، ولا مانع من كونهما معاً على قيد الحياة، وإنّما نشأ هذا العلم الإجمالي من التردّد في تعيين الشخص الذي أخبر الصادق عن موته ومن الاشتباه بين أحد شخصين، فمنشأ هذا العلم الإجمالي هو العلم بموت شخصٍ وتردّده بين عدّة أفراد.

إذن: تحصّل لدينا أنّ العلم الإجمالي يرجع إلى أحد نحوين: فهو إمّا أن يكون ناشئاً من ملاك التمانع، وإمّا من ملاك عدم التحقّق والتأكّد من فردٍ بعينه وتردّده واشتباهه بين عدّة أفراد.

أمّا إذا افترضنا انتفاء هذين الملاكين معاً، بأن لم يكن هناك تمانع ذاتي بين الأشياء، وفي الوقت نفسه لم يكن هناك تردّدٌ واشتباهٌ بين عدّة أفراد، كأن كان

لدينا أربعة أشياء لا تمانع ذاتيّاً بينها، ولم يقم دليلٌ على فقدان واحدٍ بعينه مشارٍ إليه إجمالاً، فهنا لا موجب من قبل العقل الأوّل لحصول القطع بفقدان واحدٍ من هذه الأربعة، بل يبقى احتمال وجودها جميعاً قائماً.

كان هذا عبارة عن مقدّمة توخّينا من خلالها تحليل أصل المدّعى تحليلاً فنّيّاً، وخلصنا إلى أنّ العلم الإجمالي الحاصل على نحو السالبة الجزئيّة ـ أي العلم الإجمالي بعدم اجتماع (ت) مع (أ) صدفةً ولو لمرّة واحدة على الأقلّ ـ لا بدّ من استناده إلى أحد منشأين:

فإمّا أن يدّعي الشيخ الرئيس أنّ هذا العلم الإجمالي قد نشأ من ملاك التمانع الذاتي بين هذه الأمور.

وإمّا أن يدّعي أنّ فرداً واحداً من هذه الأطراف بعينه مفقود، وحيث إنّه مشتبه مع غيره، فيتولّد من هذا الاشتباه علمٌ إجمالي.

البراهين المطروحة لإبطال العلم الإجمالي[1]:

ولدينا عدّة براهين على إبطال هذا العلم الإجمالي، وبعضها يتكفّل إبطاله بكلا شقّيه وتقديريه، أي سواء كان بملاك التمانع أم بملاك اشتباه الفرد الواقعي، وبعضها يتكفّل إثبات بطلان العلم الإجمالي على الوجه الأوّل، وهو المانعيّة، وبعضها يتكفّل إثبات بطلانه على الوجه الثاني فقط. وسوف نقدّم البراهين التي يتكفّل كلّ واحد منها شقّاً دون آخر، ثمّ نعقّب بالبراهين التي تتكفّل إبطال الدعوى بكلا شقّيها.

---

(١) راجع حول الإيرادات السبعة التي يسجّلها السيّد الشهيد ﷺ على المنطق الأرسطي: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٦٧ ـ ٩٠.

١ ـ البرهان الأوّل :

والبرهان الأوّل الذي سنقدّمه هنا يبطل أحد شقّي الدعوى، أي أنّه يبطل الدعوى في حال تشكّل العلم الإجمالي بملاك المانعيّة، حيث نعلم إجمالاً بعدم انضمام (ت) إلى (أ) في مرّة واحدة على الأقلّ من المرّات المائة التي جرّبنا فيها هذه المادّة، بأن نعلم مثلاً أنّ وجود النار في تسعة وتسعين مرّة من أصل مائة مرّة أمرٌ لا مانع منه، إلّا أنّنا نعلم بعدم وجودها في تمام هذه المرّات المائة، وذلك بملاك التمانع الذاتي بين هذه (التاءات) التي لا تجتمع في عالم الوجود، أي أنّ الوجودات الاقترانيّة المتعدّدة للتاء غير ممكنة بحسب الخارج؛ لأنّ بعضها مانع عن بعضها الآخر، ويكون حالها في ذلك حال الأضداد، فكما أنّ السواد والبياض لا يجتمعان، فكذلك هذه التاءات.

طبعاً هذا المطلب ساقطٌ ابتداءً وتصوّراً. وقبل أن نتأمّل في إسقاطه بالتحليل؛ فإنّ بوسع كلّ شخص يستمع إلى شخص آخر أن يدّعي له أنّ هناك تمانعاً بين هذه التاءات في هذه المرّات المائة.

أ ـ ففي باب التواتر مثلاً هناك تمانع في أن يكذب هذا ويكون له مصلحة في الكذب، وأن يكون للآخر مصلحة للكذب وهكذا.. بحيث تكون حال المصالح المتعدّدة لهؤلاء الأشخاص حال الضدّين، بعضها يمنع من البعض الآخر، فيمتنع اجتماعها، ومن هنا يمتنع أن يكون في نفس زيد مصلحة للكذب ويكون هناك مصلحة أيضاً في نفس عمرو.

وهذا المطلب يكفي تصوّره لحصول القطع بعدم صحّته، بلا حاجة إلى برهان. إلّا أنّنا إذا أردنا أن نخضع هذه القضيّة إلى التحليل، فإنّ بالإمكان أيضاً

إسقاطها؛ فقد قرأنا في علم الأُصول[1] أنّ المانعيّة لا تتصوّر إلّا مع فرض وجود المقتضي، ففرض استناد عدم الشيء إلى وجود المانع يقع بعد فرض ثبوت المقتضي؛ لأنّ المانعيّة مأخوذٌ فيها ثبوت المقتضي في مرحلة سابقة، وهي نحو من المحاربة معه، ومع عدم المقتضي لا يبقى معنى لهذه الحرب.

إذن: فحين نقول: إنّنا نعلم بعدم اجتماع هذه التاءات مع تمام الألِفات، وبعدم اجتماع هذه المصالح للكذب في تمام نفوس المائة، نسأل أنفسنا: هل يبقى العلم بعدم اجتماع هذه المصالح المائة للكذب حتّى مع فرض العلم بثبوت المقتضي لوجود مصلحة عند كلّ واحد من هؤلاء؟ ومع وجود هذه المصالح واجتماعها في نفوس المخبرين، فهل يحصل لنا العلم بعدم فعليّة هذه المصالح وبعدم حصولها فعلاً؟!

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال نقول: إنّه لا شكّ في عدم حصول علمٍ لدينا بصدق المخبرين مع فرض ثبوت المقتضي لداعي الكذب في نفس كلّ واحد منهم؛ فنحن إنّما نعلم بعدم اجتماع دواعي الكذب في فرض عدم علمنا بوجود مقتضٍ لاجتماع هذه الدواعي، وفي صورة العلم بعدم اجتماع هذه الدواعي تكون المانعيّة مستحيلة؛ إذ الفرض عدم العلم بثبوت المقتضي لتمام هذه الأُمور، وقد ذكرنا سابقاً أنّ المانعيّة غير معقولة في حالة عدم إحراز ثبوت المقتضي.

ومن هنا نخلص إلى أنّ العلم بعدم اجتماع دواعي الكذب لا يمكن أن يكون بملاك المانعيّة.

ب ـ والآن ننقل الحديث إلى التجريبيّات، ونسترجع حالة تناولنا قرص

---

(١) راجع: بحوث في علم الأُصول ٥: ٣٩٠.

الأسبرين الذي اقترن بارتفاع الصداع وزواله، مع احتمالنا استناد ذلك إلى حركة معيّنة في الدم أو في الهواء استوجبت ارتفاع الصداع لا إلى تناول قرص الأسبرين. ثمّ تتكرّر هذه العمليّة للمرّة الثانية والثالثة... والعاشرة.. والمائة، حتّى يصبح استناد ارتفاع الصداع إلى حركة الدم غير محتمل؛ وذلك باعتبار التمانع بين هذه الحركات، وتحرّك الدم في هذا وذاك، إلى مائة شخص يفترض تحرّك الدم فيهم..

وهنا نأتي لإثارة هذا السؤال: هل يبقى العلم بعدم اجتماع حركات الدم في مائة شخص بحيث استوجبت ارتفاع الصداع لديهم بشكلٍ متقارن مع تناول الأسبرين قائماً مع فرض تماميّة المقتضي الطبيعي بحدّ ذاته لكلّ واحدٍ من هذه الحركات؟!

والجواب سيكون بالنفي.

ولكن يثار هنا سؤال آخر، وهو: هل يمكن أن يبقى العلم بعدم اجتماع هذه الحركات قائماً حتّى في صورة تماميّة المقتضي لذلك؟ ويكون الأمر من قبيل العلم بعدم اجتماع السواد والبياض على جسمٍ مع تماميّة المقتضي لكلّ واحدٍ منهما، حيث يكون العلم بعدم اجتماعهما ناشئاً من التمانع الموجود بينهما؛ إذ يزاحم كلٌّ منهما الآخر ويمنعه عن التأثير في مُقتضاه؟!

وهنا أيضاً نجيب بالنفي.

إذن: ففرض علمنا بعدم اجتماع هذه الحركات هو فرض عدم علمنا بتماميّة المقتضي لذلك، وفي صورة عدم علمنا بتماميّة المقتضي يستحيل الاعتقاد بالمانعيّة؛ لأنّ الاعتقاد بالمانعيّة ـ كما قلنا ـ يقع في طول الاعتقاد بوجود المقتضي، ومع عدم العلم بالمقتضي لا يمكن الاعتقاد بالمانعيّة.

ومن هنا نرى أنّه في صورة افتراض وجود المقتضي في تمام الحركات

لا يحصل لنا علمٌ بعدم الاجتماع، وفي صورة عدم العلم بعدم الاجتماع لا يحصل لنا علمٌ بعدم المانعيّة.

وهذا البرهان برهان على إبطال الشقّ الأوّل.

ولو أردنا الاكتفاء في مقام إبطال هذا المطلب باللغة الاصطلاحيّة للفلاسفة وللشيخ الرئيس، ومع قطع النظر عن أيّ تحليل، فحينئذٍ نقول: إنّكم ذكرتم في الفلسفة أنّ المانعيّة دائماً ترجع إلى التضادّ ولا تتصوّر إلّا من باب التضادّ، فلو فرض أنّه لا تضادّ في الكون فلا مانعيّة.

إذن: كون شيء مانعاً عن تأثير مقتضي شيء آخر في مُقتضاه فرع أن يكون هناك تضادّ بين المانع والممنوع؛ إذ لو لم يكن هناك تضادّ بين الرطوبة والاحتراق لم تكن الرطوبة مانعة عن تأثير النار في الإحراق، فالمانعيّة إذن فرع التضادّ.

وقد قلتم في الفلسفة[1]: إنّ التضادّ يحتاج إلى وحدة الموضوع ويكون في حالتين متبادلتين على موضوع واحد، وفي زمان واحد، لا على موضوعين وفي زمانين. وقلتم: إنّ التضادّ لا يتصوّر مع تعدّد الموضوع.

وإذا قطعنا النظر عن التحليل الذي تعمّقنا فيه، وأردنا أن نستفيد من مصطلحاتهم ونعدّ منها برهاناً ضدّهم، نقول في المقام: إنّه لا يعقل وجود تضادّ بين حركة جسم هذا الإنسان وحركة جسم الآخر؛ لأنّهما قائمان في موضوعين لا في موضوع واحد. وحينئذٍ لا يعقل بينهما مانعيّة؛ لأنّ المانعيّة بملاك التضادّ، والفرض عدمه. ومن هنا يبطل حصول العلم الإجمالي بملاك المانعيّة.

وهذا لا نسمّيه برهاناً مستقلاً ـ وهو مستقى من مصطلحاتهم وأصولهم

---

(١) أنظر: رسائل ابن سينا: ٧٠؛ تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة: ٣٢٧.

الموضوعيّة ـ ولكن لا بأس بتسميته بالبرهان؛ لأنّنا سنتكلّم تارةً بحسب أُصولهم الموضوعيّة، وأُخرى سنقوم بمناقشتها.

وهناك صورة أُخرى للإشكال وجوابه، حيث قد يقال: إنّ التمانع والتضادّ لا نفرضه في نفس التاءات ليلزم من الاعتقاد بذلك الاعتقادُ بعدم ترتّب التاءات وعدم اجتماعها ولو اجتمعت مقتضياتها، بل نفرض التمانع والتضادّ في نفس مقتضيات وجود التاء.

وحينئذٍ ننقل كلامنا إلى تلك المقتضيات، فنقول: إنّ لازم الاعتقاد بالتمانع والتضادّ بينها هو الاعتقاد بعدم حصولها ولو حصلت مقتضياتها، وهو باطل؛ لعدم العلم وجداناً بانتفائها على التقدير.

ولو نقل التمانع إلى مقتضيات مقتضيات التاء، نكرّر فيه الكلام نفسه، حتّى نصل ـ منعاً للدور والتسلسل ـ إلى المقتضيات الذاتيّة التي توجد بصورة ذاتيّة ومن دون حاجة إلى سبق مقتضٍ لوجودها. وفي هذه المرحلة لا يمكن أن نتصوّر المانعيّة؛ لأنّها إنّما تعقل في شيء له علّة، لا في الذاتيّات، بل لا بدّ أن يفرض حينئذٍ إمّا وجود تمام تلك المقتضيات الذاتيّة، أو وجود بعضها دون البعض. فإن فرض الأوّل، فلا علم على هذا التقدير بعدم اجتماع التاءات، وإن فرض الثاني كان العلم الإجمالي بعدم اجتماعها بالملاك الثاني لا الأوّل الذي يتكفّل هذا البرهان إبطاله.

٢ ـ البرهان الثاني:

كانت خلاصة البرهان الأوّل الذي أقمناه على إبطال دعوى رجوع العلم في تلك القضيّة إلى العقل الأوّل: أنّ علمنا الإجمالي بعدم وجود التاء في تمام الصور ـ أي بانتفائها ولو في بعض الصور ـ ليس بملاك المانعيّة. وذكرنا أنّنا

لو نقلنا الحديث من التاءات نفسها إلى مقتضياتها، فنكرّر الكلام في المقتضيات إلى أن نصل إلى المقتضيات الذاتيّة الأوّليّة التي لا يتصوّر التمانع في ما بينها.

وأمّا البرهان الثاني على إبطال دعوى الشيخ الرئيس فيقوم على إبطال الشقّ الثاني من الدعوى ووجهها الثاني لا الأوّل، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ العلم الإجمالي بعدم اجتماع التاءات في تمام الصور يرجع إلى أحد ملاكين:

فهو تارةً يكون بملاك المانعيّة بين هذه التاءات، كما هو الحال في علمنا الإجمالي بعدم اجتماع السواد والبياض على موضوع واحد في زمان واحد.

وأُخرى يكون بملاك أنّ فرداً معيّناً محدّداً في علم الله تعالى مفقودٌ وممتنعٌ، وحيث إنّ هذا الفرد مشتبه مع غيره ولا يتميّز عنه، فيتشكّل في هذه الصورة العلم الإجمالي بفقدان البعض وامتناع البعض، كما لو فرض أنّنا أخبرنا من قبل الشخص الصادق بأنّ أحد الشخصين الحيّين قد مات، فهنا يتشكّل علم إجمالي بأنّ أحدهما مات ولم يبق حيّاً، وذلك لا للتمانع الذاتي بين حياة أحدهما وحياة الآخر، بل لأنّه قد ثبت امتناع وفقدان حياة أحدهما، غاية الأمر أنّ إجمال كلام الصادق أوجب اشتباه هذا الفرد المعيّن من الحياة، هل هو حياة زيد أو حياة عمرو، فيتشكّل لا محالة العلم الإجمالي بأنّ أحدهما ميت.

وإلى الآن كنّا نتحدّث عن إبطال دعوى العلم الإجمالي بملاك المانعيّة، وسننتقل الآن إلى الحديث عن إبطال دعوى العلم الإجمالي بالملاك الثاني.

الفارق بين العلم الإجمالي بالملاكين:

ولكن قبل أن نوضّح هذا البرهان، يجب أن نميّز بدقّة ووضوح الفوارق بين هذين الوجيهن لتصوير العلم الإجمالي من حيث النتائج والآثار؛ إذ على ضوء هذه النتائج والآثار نبرهن حينئذٍ على البطلان والإبطال، والعلم الإجمالي

بالملاك الثاني يختلف عن العلم الإجمالي بملاك المانعيّة بفارقين :

الفارق الأوّل : أنّ العلم الإجمالي بالملاك الثاني لا يمكن تشكيله على نحو القضيّة الحقيقيّة ، بخلاف العلم الإجمالي بملاك المانعيّة ، الذي يمكن أن نصوغه ضمن قانون كلّي على وجه القضيّة الحقيقة الشاملة للأفراد محقّقة الوجود ومقدّرة الوجود على حدٍّ سواء ، وذلك بأن نقول : كلّما اجتمع مائة (أ) فلن يجتمع معها مائة (ت) .

وهذه القضيّة ـ بناءً على تشكيل العلم الإجمالي بملاك المانعيّة ـ قضيّة حقيقيّة كلّيّة شاملة للأفراد المحقّقة والمقدّرة ، وذلك باعتبار التمانع الذاتي القائم بين التاءات ، فبعد أن كان هذا التمانع أمراً ذاتياً ، فلا يفرّق فيه بين الأفراد محقّقة الوجود وبين الأفراد مقدّرة الوجود كما هو شأن الذاتيّات ، وذلك كما لو شكّلنا مثل هذه القضيّة الحقيقيّة بالنسبة إلى السواد والبياض ، فنقول : إنّ كلّ ما يتّصف بالجسميّة لا يمكن أن يجتمع عليه البياض والسواد في وقت واحد على نحو القضيّة الحقيقيّة الشاملة للأجسام محقّقة الوجود والأجسام مقدّرة الوجود ؛ فإنّنا لا نتعقّل جسماً ـ ولو في عالم الفرض ـ بحيث يمكن أن يجتمع عليه السواد والبياض ؛ وذلك بملاك التمانع الذاتي القائم بينهما .

والمسألة ليست كذلك بناءً على الوجه الثاني ؛ فإنّنا إذا فرضنا أنّ تشكيل العلم الإجمالي لم يكن بملاك التمانع الذاتي ، بل كان باعتبار أنّ فرداً معيّناً من هذه الأفراد مفقود وممتنع ، وحيث إنّ هذا الفرد المعيّن مفقودٌ باعتبار امتناع علله وفقدان أسبابه وغير متميّز ، فمن هنا يُخلط بين المفقود وبين غيره ، ويتشكّل بذلك العلم الإجمالي .

ومثل هذا العلم الإجمالي لا يتصوّر أن يكون على نحو القضيّة الحقيقيّة ، بل لا بدّ أن يكون على نحو القضيّة الخارجيّة ، ولو شكّلناه بنحو القضيّة الحقيقيّة

ـ بأن قلنا : كلّما وجدت ألف صورة لـ (أ) فلن تـوجد (ت) ألف مـرّة ـ فـهذه القضيّة تكون كاذبة ؛ لأنّ ألف صورة لـ (أ) يمكن أن تُـفرض مـقدّرة الوجـود ، بحيث تكون علل التاءات كلّها مجتمعة .

وهذا لا مانع منه بحسب الفرض والتقدير ؛ لأنّ عالم التقدير عالم واسـع ، فإذا شكّلنا مثل هذه القضيّة الحقيقيّة فسيكون ذلك كذباً ؛ لأنّها تشـمل صـورة ما إذا وجدت (أ) ألف مرّة مع اقترانها بتمام المقتضيات وأجزاء علل وجود التاء في تلك الصور . وهذا الفرض وإن لم يكن موجوداً بحسب الخارج ، إلّا أنّنا نقدّر وجوده ، وحيث إنّ القضيّة حقيقيّة ، فتشمله لا محالة ؛ لأنّ هذا الفرض لا علم فيه بعدم اجتماع التاءات .

وهذا بخلافه على الأوّل ؛ إذ عليه ، نحن نـعلم ـ حـتّى بـالنسبة إلى هـذا الفرد ـ بعدم اجتماع التاءات ؛ لأنّ المفروض على هـذا الوجـه أنّ نـفس هـذه التاءات متمانعة فيما بينها وبعضها ضدٌّ للبعض الآخر . وحينئذٍ : مهما أضفنا من قيود وخصوصيّات مع التقدير ، فنحن مع ذلك نجزم بعدم اجتماع التاءات حتّى لو وجدت مقتضياتها وأسبابها وعواملها والشروط المؤثّرة فيها . ففي هذه الحالة لدينا علمٌ بأنّ واحدةً من التاءات مفقودة وممتنعة .

الفارق الثـاني : إلى هنا كنّا نتحدّث عن الفارق الأوّل . أمّا الفـارق الثـاني ـ وهو الذي ينفعنا في المقام ـ فهو أنّ العلم الإجمالي إذا تشكّل بملاك المانعيّة ، فسيتولّد منه علمٌ بقضايا شرطيّة بعدد أطرافه . فإذا كنّا نعلم إجمالاً بعدم اجتماع السواد والبياض ، فهذا يعني أنّ أحدهما سيكون مفقوداً في حال تواجد الآخر ، وذلك باعتبار التمانع الذاتي القائم بينهما . وهذا العلم الإجمالي يتولّد مـنه عـلم بقضيّتين شرطيّتين ، فإذا أشرنا إلى الكتاب نقول : « لو كان الكتاب أسـود فـهو ليس بأبيض » ، وكذلك العكس : « لو كان أبيض فهو ليس بأسود » ، وملاك العلم

بهذه القضايا الشرطيّة هو نفس ملاك العلم الإجمالي بعدم اجتماع السواد والبياض ؛ لعدم اجتماع الضدّين .

إذن : لدينا في الحقيقة علم إجمالي بالعدم الفعلي لأحد اللونين ، وإلى جانبه علمٌ تفصيليّ بقضيّتين شرطيّتين :

الأولى : لو كان الكتاب أسود فعدم البياض محقّق بالخصوص .

والأخرى : لو كان الكتاب أبيض فعدم السواد محقّق بالخصوص .

وملاك علمنا بهاتين القضيّتين الشرطيّتين هو نفس ملاك العلم الإجمالي الأوّل ، وهو أنّ فرض وجود أحدهما بنفسه يحيل فرض وجود الآخر .

وهذا الكلام مطّردٌ في تمام موارد العلم الإجمالي القائم على أساس ملاك التمانع الذاتي ، ومحلّ الكلام من هذا القبيل ؛ إذ لو فرضنا أنّ العلم الإجمالي بانتفاء إحدى التاءات المائة كان بملاك التمانع الذاتي ، فسيتشكّل لدينا علم تفصيليٌّ بقضايا شرطيّة بعدد أطراف العلم الإجمالي ، فنضع إصبعنا على الطرف الأوّل ونطلق القضيّة الشرطيّة الأولى : « لو كانت الصدفة موجودة في هذا الطرف فهي غير موجودة في باقي الأطراف » ؛ لأنّ وجودها في باقي الأطراف مع وجودها في هذا الطرف متمانعان وضدّان ، والضدّان لا يجتمعان . ثمّ ننتقل إلى القضيّة الشرطيّة الثانية المرتبطة بالطرف الثاني ونقول : « لو كانت الصدفة موجودة في هذا الطرف فهي غير موجودة في باقي الأطراف » ، وهكذا في كلّ طرف ؛ وذلك لعين الملاك السابق .

هذا فيما إذا كان العلم الإجمالي بملاك المانعيّة .

وأمّا إذا لم يكن العلم الإجمالي بملاك المانعيّة ، بل بملاك اشتباه الفرد المفقود الممتنع بغير المعيّن في الواقع ، بحيث لو تبدّل كلّ جهلنا إلى علم لعيّنّا ذلك الفرد ، إلّا أنّه حيث لم ينكشف لنا بعينه بحسب الواقع ، تشكّل لدينا العلم

الإجمالي، وذلك كما في مسألة إخبار نبيٍّ عن موت أحد الشخصين، فهنا إذا لاحظنا كلّ واحد من الطرفين بعنوان كونه زيداً أو عمرواً، نقول عند ملاحظة الأوّل ـ وهو زيد مثلاً ـ: «إذا لم يكن زيد هو الميّت، فلا بدّ أن يكون الميّت عمرواً»، والعكس كذلك صحيح، فنلاحظ عمرواً ونقول: «إذا لم يكن عمرو هو الميّت، فلا بدّ أن يكون الميّت زيداً»، وإلّا للزم أن يكون النبي كاذباً.

قلنا في هذه الحالة: إنّ علمنا الإجمالي هو بملاك فقدان ذلك الفرد المعيّن في علم النبي والمشتبه عندنا، ولكنّنا إذا لاحظنا واقع ذلك الفرد المعيّن في علم النبي الذي صار ـ أي علمه ـ داعياً لإخباره إيّانا عن موت أحد الشخصين، ووضعنا إصبعنا بنحو الإجمال على ذلك الفرد المعيّن في علم النبي ـ ولنفترض أنّه زيد مثلاً ـ وقلنا: إنّ هذا الشخص لم يكن ميّتاً، ونفرض من باب فرض المحال ـ وفرض المحال ليس بمحال ـ أنّ الصادق المطلق لم يصدق هذه المرّة، ففي هذه الحالة التي نفترض فيها أنّ ذات الفرد المجمل لم يكن ميّتاً، وأنّ الصادق المطلق ـ من باب المحال ـ لم يصدق، فهل سيكون لدينا علمٌ بموت الفرد الآخر؟!

الجواب بطبيعة الحال سيكون بالنفي؛ لأنّنا في هذا الفرض نحتمل اجتماعهما في الحياة، وهذا الاحتمال يبقى على هذا الفرض قائماً، وهذا يعني أنّ القضيّة الشرطيّة ستكون محتملة في المقام، ومفادها أنّه: «لو لم يكن الصادق المطلق صادقاً في هذه المرّة، فاحتمال اجتماعهما في الحياة قائم»؛ لأنّه لا محذور في نفس عنوان الاجتماع، ولا تمانع ذاتيّاً بين حياة هذا وحياة ذاك، وإنّما المحذور كلّه في فقدان وامتناع فرد واحد بعينه، فلو فرضنا أنّ ذاك الفرد الواحد بعينه لم يكن ممتنعاً ومفقوداً، فلا مانع من ناحية اجتماع الآخر معه في الحياة.

وهذا بخلافه في العلم الإجمالي بالملاك الأوّل، أي بملاك التمانع الذاتي؛ فإنّه لا يمكن فرض قضيّة شرطيّة يكون جزاؤها اجتماع السواد والبياض مثلاً، وذلك على جميع تقادير القضيّة الشرطيّة، ومهما كان مقدّمها، وهذا فارق آخر بين البابين.

ولو قمنا بتطبيق هذا الفارق على محلّ الكلام نقول: لو كان العلم الإجمالي بعدم اجتماع التاءات في تمام صور (أ) بملاك أنّ فرداً معيّناً من هذه المائة في علم النبي غير موجود؛ وذلك بسبب فقدان علله وأسبابه، غاية الأمر أنّنا لا نعلم هذا الفرد بعينه: هل هو الأوّل أو الثاني أو غيرهما، فحينئذٍ يلزم في المقام احتمالنا للاجتماع على تقدير، فنشير إلى ذلك الفرد الواقعي ونقول: «لو أنّ فرداً معيّناً من هذه الأطراف والصدف كان موجوداً، فنحتمل اجتماع الباقي معه»، مع أنّ هذه القضيّة المعلومة لنا إجمالاً في بداية الأمر ـ وهي العلم بأنّ التاءات لم تجتمع مع تمام الألِفات ـ نسبتها إلى تمام الأطراف على حدٍّ واحد؛ فالإنسان لا يرى أنّ علمه بعدم اجتماع التاءات تختلف نسبته إلى تاء عن نسبته إلى تاء أُخرى، بحيث لو فرض وجود تاء بعينها فلا مانع من فرض اجتماع تسعة وتسعين تاء أُخرى معها، بينما لو فرض وجود تاء أُخرى لكان هناك مانعٌ من فرض اجتماع تسعة وتسعين أُخرى معها.

إذن: هذه القضيّة المعلومة إجمالاً نسبتها ـ بحسب وجدان النفس ـ إلى تمام الأطراف على حدٍّ واحد، بحيث إذا فرضنا وجود الصدفة في أيّ طرف من هذه الأطراف المائة فإنّنا نقطع بأنّ التسعة والتسعين الأُخرى لا تجتمع معه.

إذن: فنحن لا نحتمل اجتماعهما ولو على تقدير، وهذا ينافي العلم الإجمالي بملاك الفرد المعيّن؛ لأنّه يستلزم حتماً العلم بالاجتماع على تقدير، وهنا لا علم لنا بالاجتماع ولو على تقدير، فالعلم الإجمالي في المقام ليس

بملاك الفرد المعيّن، واستواء نسبة القضيّة إلى تمام الأفراد لا بدّ من استقائه من الوجدان.

وبإمكاننا أيضاً اللجوء إلى نفس ما لجأنا إليه في البرهان الأوّل، فنتناول اصطلاحات الشيخ الرئيس ونستخدمها في مقابله لإبطال ما يقوله، فنقول:

في صورة العلم بأنّ صدفة واحدة من هذه الصدف غير موجودة وممتنعة، فإنّ الحكم بهذا الفقدان وهذا الامتناع إمّا أن يكون من العقل الأوّل أو من العقل الثاني:

أ ـ فإن فرض أنّه من العقل الأوّل، فقد ذكر الشيخ الرئيس في العقل الأوّل أنّ محمولات العقل الأوّل ذاتيّة لموضوعاتها، بمعنى أنّ كلّ محمول من محمولاته يثبت ذاتيّاً لموضوعه بلا توسّط الحدّ الأوسط[1]. وهنا يأتي السؤال حول ماهيّة الموضوع الذي يثبت له الفقدان والامتناع ثبوتاً ذاتيّاً؟

فإذا كان موضوعه هو عنوان الصدفة، فيلزم حينئذٍ امتناع تمام الصدف.

وإن كان موضوعه هو صدفة خاصّة، فهذا يعني أنّها صدفة مأخوذة مع خصوصيّة خاصّة زائدة على عنوان الصدفة.

فلا بدّ حينئذٍ من فرض حدٍّ أوسط يتخلّل بين هذه الصدفة وبين الحكم بالامتناع، فيحكم بامتناع صدفة معيّنة باعتبار خصوصيّة، وهي مثلاً عدم وجود العلّة أو نحو ذلك من الأمور، وهذا يخرج المسألة عن كونها من العقل الأوّل.

ب ـ ولو ادّعي كون المسألة من العقل الثاني، وأنّ الحكم والموضوع في الواقع وإن كانا ممكنين، إلّا أنّه لا ثبوت للحدّ في أفق إدراكنا، ففي باب العقل البرهاني لا يكفي في تماميّة البرهان أن تكون الواسطة بين الحدّ الأكبر والحدّ

---

(١) بخلاف المسائل البرهانيّة، فراجع: النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ١٣٦.

الأصغر محفوظة في الواقع، بل لا بدّ أن يكون الحدّ معلوماً لنا، والحال أنّ مثل هذا الحدّ غير معلوم لنا بمقدار إدراكنا.

إذن: لا يمكننا في المقام تصوّر قضيّة تكون نسبتها إلى تمام الصدف والأطراف على حدٍّ سواء، وهذا لا يتناسب مع العلم الإجمالي الذي يكون ناشئاً بملاك فقدان فرد معيّن مشتبه علينا.

هذا تمام الكلام في البرهان الثاني.

٣، ٤ ـ البرهانان الثالث والرابع:

كنّا نتحدّث عن الشكل البرهاني المبني على الأُصول الموضوعيّة التي يعترف بها الشيخ الرئيس ابن سينا في مقام إبطال الشقّ الثاني من الدعوى، أي دعوى العلم الإجمالي بعدم اجتماع الصدف باعتبار فقدان وامتناع صدفة بعينها من تلك الصدف.

وقلنا: إنّ هناك موضوعاً ومحمولاً، والموضوع هو صدفةٌ من هذه الصدف، أمّا المحمول فهو الحكم بالفقدان والامتناع. وهذه القضيّة إمّا أن تكون ناتجة من العقل الأوّل وإمّا من العقل الثاني ـ أي عقل البرهان ـ وإمّا أن لا تكون منهما معاً. والشقّ الثالث هو المدّعى في المقام، فلا بدّ في مقام إثباته من إبطال الشقّين الأوّلين، أي إبطال كون القضيّة من العقل الأوّل أو من العقل الثاني.

أ ـ أمّا عدم كونها من قضايا العقل الأوّل؛ فلما بيّن في محلّه من العقل الأوّل وأفاده الشيخ الرئيس من أنّ العقل الأوّل ما كانت محمولاته ثابتة لموضوعاته بلا واسطة، ثبوتاً ذاتيّاً ضروريّاً. ولو فرض في ما نحن فيه أنّ الحكم بالامتناع والفقدان ثابتٌ لنفس عنوان الصدفة ـ بما هي صدفة ـ بلا واسطة، للزم من ذلك امتناع تمام هذه الصدف، وهو خلف.

وبتعبير آخر : لو فرض ثبوت الفقدان والامتناع لصدفة واحدة بعينها ثبوتاً ذاتيّاً ، أي بلا واسطة ، للزم من ذلك أن تكون صدفة من هذه الصدف ممتنعة بالذات ، مع أنّ الشيخ الرئيس لا يدّعي الامتناع الذاتي في المقام ، بحيث يكون وجود أحد هذه الصدف كوجود اجتماع النقيضين أو الضدّين ، وإنّما غاية الأمر أنّه أمرٌ معلولٌ له علّة ، ولكنّه لم يوجد بسبب امتناعه بالغير من جهة فقدان العلّة ، ولا يتوهّم كونه ممتنعاً امتناعاً ذاتيّاً .

فالمتحصّل إذن أنّه لا يمكن افتراض كون هذه القضيّة من قضايا العقل الأوّل .

ب ـ وبعد الفراغ عن عدم ثبوت الفقدان والامتناع بلا واسطة ، وعن عدم ثبوت المحمول لموضوعه ثبوتاً ذاتيّاً ، نصرف النظر إلى عقل البرهان ، حيث يكون المحمول ثابتاً لموضوعه بتوسّط حدٍّ يسمّى : (الحدّ الأوسط) ، ويكون ثبوت المحمول للحدّ الوسط ثبوتاً ضروريّاً وبالعقل الأوّل ، وكذلك الأمر بالنسبة إلى ثبوت الحدّ الأوسط للموضوع . وفي هذه الحالة يمثّل الحدّ الأوسط همزة الوصل بين الموضوع والمحمول[١] .

إلّا أنّ الحدّ الأوسط غير متصوّر في المقام ؛ لأنّه لا بدّ وأن يكون هو السبب في الحكم على صدفةٍ واحدة بالفقدان والامتناع بعد فرض هذا الفقدان والامتناع بالغير لا ذاتيّاً . ففي منطق البرهان ، كما أنّ وجود العلّة هو الحدّ الأوسط لثبوت الوجود والوجوب ، فإنّ عدم العلّة هو الحدّ الأوسط لثبوت الفقدان والامتناع .

ولو أردنا في هذه القضيّة التي نحن بصددها اللجوء إلى عقل البرهان ،

---

(١) راجع : المصدر السابق نفسه ؛ الشفاء ، المنطق ، البرهان : ١٧٧ .

فلا بدّ وأن يكون الحدّ الأوسط ـ الذي أوجب علمَ النفس بثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ـ هو عدم علّة الوجود، مع أنّه لا علم لنا في المقام بعدم علّة الوجود إلّا بناءً على مسألة المانعيّة، فإذا قلنا في المقام بالتمانع الذاتي بين التاءات وبالتزاحم في مقام التأثير بين مقتضياتها، فحينئذٍ يمكن أن نقول: إنّ عدم المانع أحد أجزاء العلّة. ولكنّنا في المقام نعلم بوجود المانع، وهو انضمام باقي التاءات في باقي الصور إلى هذه الصورة، الذي يكون هو الحدّ الأوسط لثبوت الفقدان والامتناع؛ لأنّ الانضمام هو وجود المانع، والمانع علّة لعدم الممنوع لا محالة، فيكون ـ بحسب مصطلح البرهان ـ الحدّ الأوسط لثبوت الفقدان وامتناع هذه الصدفة.

ولكن بعد أن برهنّا في إبطال الشقّ الأوّل على أنّ المانعيّة غير متصوّرة في المقام، وعلى أنّ الانضمام ليس مانعاً، فحينئذٍ لا يكون ثبوت الفقدان والامتناع لواقع الصدفة المعيّنة في المقام بتوسّط الانضمام منتمياً إلى العقل البرهاني؛ لأنّه غير قائم على توسيط حدٍّ يقع محمولاً للحدّ الأصغر وموضوعاً للحدّ الأكبر في العقل الأوّل ويلعب دور همزة الوصل بين الموضوع والمحمول.

والمتحصّل من ذلك: أنّه لا يمكن في منطق الشيخ الرئيس إخضاع هذه القضيّة لا إلى قوانين العقل الأوّل ولا الثاني.

أ ـ أمّا عدم إمكان إخضاعها للعقل الأوّل، فلأنّ المحمول ليس ذاتيّاً لموضوعه، وإلّا للزم جريانه في تمام الصدف. أو بتعبير آخر: للزم أن تكون هذه الصدف ممتنعة بالذات، ومن المعلوم أنّ الشيخ الرئيس يقول بامتناعها تبعاً لامتناع علّتها، لا أنّها على حدّ امتناع شريك الباري.

ب ـ أمّا عدم إمكان إخضاعها للعقل الثاني؛ فلما بُيّن في منطق الشيخ الرئيس من أنّ العقل الثاني يقوم بالجمع بين قضيّتين من قضايا العقل الأوّل،

بمعنى أنّه يجمع بين قضيّتين بتوسّط حدٍّ يقع موضوعاً في إحداهما ويثبت له محموله بالعقل الأوّل، ومحمولاً في الأُخرى ويثبت لموضوعه بالعقل الأوّل أيضاً. وبعد الجمع بين هاتين القضيّتين ينتج قضيّة ثالثة تقع في مرتبة العقل الثاني.

ومن المعلوم أنّ هذا الأمر غير متصوّر في المقام، إلّا أن يقال: إنّنا نعلم بعدم وجود الصدفة من باب انضمام صدف كثيرة في هذه الصور، وهذا لا يتصوّر كونه حدّاً أوسط إلّا بناءً على المانعيّة، فإذا بطلت المانعيّة فلا يتصوّر في المقام رجوعه إلى العقل البرهاني.

٥ ـ البرهان الخامس:

في البرهان الخامس على إبطال القضيّة التي أفادها الشيخ الرئيس لا نفرّق بين ما إذا كان مَدرَك العلم بالعلّيّة هو العلم الإجمالي بعدم اجتماع الصدف بالملاك الأوّل الذي ذكرناه سابقاً، وبين ما إذا كان بالملاك الثاني؛ فنكتة هذا البرهان تبطل ذلك بالملاكين.

وحاصل هذا البرهان: أنّه لو كان العلم الإجمالي في المقام هو ملاك العلم بالعلّيّة، للزم من ذلك عدم التفريق بين أن نفرض علمنا بوجود الصدفة في بعض الموارد وبين عدم علمنا بوجود الصدفة في البعض الآخر.

أ ـ ودعونا نمثّل الآن بالتواتر، ثمّ نقوم بتطبيقه على الطبيعيّات. ولنفرض أنّ العدد الذي يفرض معه التواتر وعدم الاجتماع صدفةً على الكذب هو عشرة أشخاص، بمعنى أنّنا نعلم إجمالاً بأنّ عشرة أشخاص لا يجتمعون على الكذب ولا يتّفق وجود الكذب ـ وهو التاء ـ في أي واحدٍ منهم.

إنّ العلم الإجمالي بعدم اجتماع التاءات ـ أي المصالح التي تدعو إلى

الكذب في نفوس هؤلاء العشرة ـ هو أساس علمنا بالقضيّة المتواترة. ولو كان الأمر كذلك، فلا ينبغي حينئذٍ التفريق بين صورة اطّلاعنا على وجود التاء في شخصٍ واحد من هؤلاء بعينه تفصيلاً، وبين صورة عدم اطّلاعنا على ذلك.

فلو افترضنا أنّ عشرة أشخاص أخبرونا عن موت شخص، وحصل لنا العلم بملاك العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس، ثمّ بعد ذلك اطّلعنا بطريق من الطرق على أنّ الشخص العاشر كان قد أُعطي مالاً لإعلان خبرٍ من هذا القبيل، وأنّه أخبر عن موت ذلك الشخص بداعي المال مع قطع النظر عن مطابقة خبره للواقع وعدم مطابقته، بمعنى أنّه سواء كان الخبر مطابقاً للواقع أم لم يكن، فإنّ هذا الشخص توفّرت لديه المصلحة الكافية لتوليد الداعي عنده على الإخبار بعد أن كان شخصاً لا يتورّع عن الكذب. فلو افترضنا أنّنا أحرزنا ذلك بالنسبة إلى هذا الشخص العاشر بالخصوص، فحينئذٍ هل يبقى لدينا علمٌ بصدق القضيّة المتواترة المستفادة من أخبار هؤلاء العشرة كما كان عليه الحال قبل علمنا بذلك؟!

إنّ الجواب ـ بالبداهة ـ سيكون بالنفي، ولكن إذا لم يكن مناط القضيّة المتواترة هو حساب الاحتمالات، وإنّما ما يدّعيه الشيخ الرئيس من أنّ العلم الإجمالي بأنّ التاء لا يمكن أن تجتمع عشر مرّات في عالم الخارج صدفةً ـ سواء كان ذلك بملاك المانعيّة أم بملاك الفقدان ـ فستكون المسألة حينئذٍ من قبيل ضمّ الحجر إلى الإنسان، وسيكون وجود الشخص العاشر كعدمه في المقام؛ إذ يبقى لدينا تسعة أشخاص لا نحتمل بحقّهم الاجتماع على الكذب، فلا يبقى داعٍ لضمّ العاشر إليهم.

ومن باب التفصيل بحسب منشأي العلم الإجمالي، دعونا نفترض أنّ هذا العلم كان بملاك المانعيّة؛ فهذا يعني علمنا بأنّ اجتماع عشر صدفٍ شأنه شأن

اجتماع الضدّين في هذا الكون. ففي هذه الحالة لن يؤثّر علمنا بوجود الصدفة العاشرة على التمانع الذاتي القائم بين هذه الصدف العشر؛ لأنّ هذا التمانع ـ بحسب الفرض ـ تمانعٌ ذاتيٌّ قائمٌ بين هذه الصدف. وفي هذه الحالة علينا أن نتساءل عن سبب عدم حصول العلم بصدق القضيّة المتواترة بعد فرض العلم بوجود التاء في الشخص العاشر؟!

وكذلك الحال بالنسبة إلى العلم الإجمالي إن كان بمناط فقدان واحدٍ بعينه، حيث نعلم أنّ واحداً بعينه مفقودٌ في المقام، وحيث إنّنا نعلم بوجود الصدفة في العاشر بخصوصه، فهذا يعني أنّ الفقدان متحقّق في غير العاشر من التسعة الباقين.

ونعود مرّة أخرى لنقول: لو أخبرنا شخصٌ بموت أحدهم ولم نعلم بكذبه، ولكنّنا علمنا بوجود مصلحةٍ لديه في الإخبار عن موته، وهكذا الحال بالنسبة إلى المخبِر الثاني، ثمّ بعدهما أخبرنا ثمانية أشخاص بذلك، ولكنّنا لم نعلم بوجود مصلحةٍ لديهم في الإخبار عن موت ذلك الشخص. ففي هذه الحالة أيضاً يجب ـ على مباني الشيخ الرئيس ـ حصول العلم بصدق القضيّة المتواترة، والحال أنّ هذا العلم لا يحصل.

وعليه: فالبداهة تحكم بأنّ مدرك علمنا بالقضيّة المتواترة ليس العلم الإجمالي، ولو صحّت مباني الشيخ الرئيس فهذا يعني حصول العلم بصدق القضيّة المتواترة حتّى لو لم يكتب للتجربة النجاح كما سنشير إليه.

ب ـ وهذا الأمر بعينه نطبّقه على الطبيعيّات؛ إذ الأمر فيها على هذا النحو، فلو أنّ إنساناً تناول قرص الأسبرين وارتفع الصداع الذي كان يعاني منه، واحتملنا ـ كما بيّنّا سابقاً ـ وجود التاء ـ وهي حركة خاصّة في الدم مثلاً ـ متزامنة مع تناول القرص تقف وراء ارتفاع الصداع، ثمّ كرّرنا هذه المحاولة إلى

المرّة العاشرة، وكان الصداع يرتفع في كلّ مرّة مع احتمال وقوف التاء وراء ذلك.

هنا ـ وعلى مباني الشيخ الرئيس ـ نعلم إجمالاً بعدم وجود التاء في مرّة من هذه المرّات العشر؛ لعلمنا بعدم اجتماع عشر صدف، إمّا بملاك المانعيّة وإمّا بملاك فقدان فردٍ بعينه. فلو علمنا من خلال الفحص الطبيعي [المَخْبري] أنّ الحركة المعيّنة في الدم التي كنّا نحتمل وقوفها وراء ارتفاع الصداع قد تحقّقت في الفرد العاشر بالخصوص، ولكنّنا لا ندري هل تحقّقت إلى جانبه في التسعة الباقية أم لا، ففي هذه الحالة هل سيكون هناك فرقٌ بين هذه الصورة وبين ما لو كان لدينا من أوّل الأمر تسعة أفراد فقط وبدون ضمّ العاشر إليهم؟!

بل أكثر من هذا: لو فرضنا مثلاً أنّ ثلاثة أشخاص تناولوا قرص الأسبرين واحداً بعد الآخر، فارتفع الصداع لدى الأوّل ثمّ الثاني ثمّ الثالث، وبعد ذلك قام سبعة آخرون بتناول الأسبرين أيضاً، ولكنّنا لم نعلم هل ارتفع الصداع لديهم أم لا، ثمّ أخبرنا طبيبٌ بوجود حركة الدم الخاصّة لدى هؤلاء السبعة تزامناً مع تناولهم الأسبرين، ففي هذه الحالة أيضاً ينبغي حصول العلم بأنّ تناول الأسبرين علّة لرفع الصداع؛ لتحقّق العلم الإجمالي بحسب فرض الشيخ الرئيس، والمفروض أنّنا علمنا بوجود التاء في السبعة الأخيرة، فلا بدّ من أن تكون مفقودة في الثلاثة الأولى.

ومثل هذا يقال فيما لو لم نطّلع على نجاح التجربة إلّا في المرّة الأُولى فقط دون المرّات التسع الباقية، حيث يجب حصول العلم بعلّيّة الألِف للباء.

والبرهان الخامس كافٍ لإبطال دعوى الشيخ الرئيس بكلا شقّيها.

٦ ـ البرهان السادس:

خلاصة هذا البرهان هو أنّ التجربة الخارجيّة تبرهن على وجود ربطٍ

خاصّ بين العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس وبين رؤية التخلّف في الخارج ، بمعنى أنّ شخصاً لو كان يقطع بعدم اجتماع عشر صدف فهو ـ لا محالة ـ يظنّ أيضاً بعدم اجتماع سبع صدف ، ويحتمل كذلك احتمالاً قويّاً عدم اجتماع أربعٍ منها ، وهكذا ..

ولو فرض أنّ هذا الشخص الذي يقطع بعدم اجتماع عشر صدف رأى ـ بحسب الخارج ـ اجتماع تسع صدف ، فهل يبقى لديه علمٌ بعدم اجتماع عشر صدف ؟ ! لو وقع هذا الأمر في الخارج بكثرة ، وتكرّرت مشاهدته لاجتماع أربع صدف وسبع صدف وعشر صدف ، ألن يؤدّي ذلك إلى لزوم ارتفاعه بالعدد الذي يوجد على أساسه اليقين في نفسه ليصبح عشرين ـ مثلاً ـ بعد أن كان عشرة ؟ أو قل : ألن تضيق دائرة قطعه ؟ !

إنّ هذه المسألة واضحة من خلال حياتنا الاعتياديّة ؛ ففي القضيّة المتواترة مثلاً : لو أنّ شخصاً سليم القلب وغير مطّلع على دواعي الكذب دخل مجتمعاً مغموراً بهذه الدواعي ، ثمّ أخبره شخصٌ واثنان وثلاثة بقضيّة معيّنة ، فقد يحصل لديه القطع من خلال إخبار هؤلاء . ولكنّه لو التفت بعد ذلك إلى أنّ خمسة أو ستّة أشخاص أخبروه بقضيّة وتبيّن له كذبهم ، فهذا الشخص ستضيق لديه دائرة اليقين ، وسيصبح العدد اللازم لحصول القطع لديه ثمانية مثلاً بعد أن كان أربعة .

ثمّ لو فرضنا أنّ هذا الشخص دخل معترك الحياة وابتلي مع الناس بكثيرٍ من القضايا ، بحيث تجلّت لديه الكثير من الأُمور المخفيّة ، وبان له وجود استعداد لدى أناسٍ للكذب لأتفه الأسباب ، وأنّهم قد يتّفقون على الكذب ، وبان له أنّ اتّفاق عشرة أشخاص على الكذب ليس بالأمر الغريب ، فبعد هذا لن يحصل لديه القطع من خلال إخبار عشرة أشخاص ، وهكذا ..

إذن : لو أنّ شخصاً كان يقطع بعدم اجتماع عشرة أشخاص على الكذب

وعاين بنفسه اجتماع ستّة عليه، فلن يحصل لديه القطع بعد ذلك من خلال عشرة أشخاص، وسيحتاج إلى عدد أكبر من ذلك.

وعليه، فهناك ارتباطٌ بين الرقم الذي يكون مناطاً للعلم الإجمالي وبين رؤية التخلّف في عالم الخارج، بحيث إنّه كلّما ازدادت رؤية التخلّف بحسب الخارج ضاق هذا اليقين وازداد الرقم.

إنّ هذا الربط موجودٌ في حياتنا الخارجيّة بلا إشكال، وهذا أمرٌ تجريبي، ونحن والشيخ الرئيس لا نكفر بالتجربة، بل نؤمن بها، ونؤمن بأنّه متى ما اقترن شيئان فإنّنا نستكشف من ذلك ربطاً لزوميّاً بينهما، وإنّما كلامنا مع الشيخ الرئيس في فلسفة الأساس المنطقي لحصول هذا العلم.

إذن: حصول العلم لدينا من خلال تكرّر الاقتران أمرٌ مفروغٌ عنه، وإنّما الكلام بيننا وبين الشيخ الرئيس في كيفيّة حصوله. وحينئذٍ نعرض على الشيخ الرئيس هذه التجربة: وهي اقتران تحديد عدد الصدف التي يعلم إجمالاً بعدم اجتماعها مع مدى رؤية التخلّف في الخارج اقتراناً متكرّراً، وانعكاس ذلك على الرقم الذي يحصل على أساسه اليقين. وهذه التجربة تبرهن على الربط اللزومي بين الأمرين، كما أنّ تناول قرص الأسبرين وترافقه مع زوال الصداع برهن على وجود ربط لزومي بين تناوله وبين زوال الصداع. ومن هنا يظهر لنا أنّ هذا العلم ليس نابعاً من حاق النفس، بل هو دائرٌ مدار أُمور خارجيّة.

وهذا الربطُ اللزومي واضحٌ على مبنانا في الطريقة الذاتيّة في توالد المعرفة كما سيأتي، ومفهومٌ مائة بالمائة، ولكن لا معنى له على المبنى القائل بإرجاع التجربة إلى العقل الأوّل أو الثاني.

إلى هنا كان الكلام في البرهان السادس التجريبي على إبطال كلام الشيخ الرئيس، ويبقى الحديث عن البرهان السابع، وهو البرهان الرياضي.

تلخيص البراهين الستّة المتقدّمة :

ذكرنا إلى الآن براهين ووجوهاً عديدة في مقام إبطال مدّعى الشيخ الرئيس، نذكرها في ما يلي على نحو الفهرسة :

البرهان الأوّل : وحاصله : أنّه لو كان لدينا علمٌ إجمالي بعدم اجتماع التاءات في تمام الصور بملاك المانعيّة والتمانع الذاتي بين وجودات تلك التاءات، للزم حصول العلم بعدم اجتماع التاءات في تمام تلك الصور، ولو على فرض وجود المقتضيات. والقضيّة الشرطيّة التي يحصل لدينا علمٌ بها هي على الشكل التالي : «لو وجدت مقتضيات التاءات في تمام الصور، فمع هذا لم تجتمع التاءات في تمام تلك الصور»، والحال أنّه لا علم لنا بهذه القضيّة الشرطيّة، وحيث إنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان.

وهذا البرهان يبطل العلم الإجمالي بملاك المانعيّة.

البرهان الثاني : ويتكفّل هذا البرهان إبطال المانعيّة بتقريب أنّ التمانع والمانعيّة مرجعهما ـ على ما حقّق في محلّه ـ إلى التضادّ، فلا يتصوّر كون شيءٍ مانعاً عن تأثير شيء آخر إذا لم تكن هناك مضادّة بينه وبين أثره، أو بين أثر المانع وبين أثر المقتضي الممنوع عن التأثير. فالمانعيّة مرجعها في النهاية إلى التضادّ، والتضادّ لا يتصوّر إلّا مع وحدة الموضوع والزمان، فالحالتان إنّما يكون بينهما تضادّ إذا كانتا في موضوع واحد وفي زمان واحد، وأمّا إذا كان البياض في هذا الجسم والسواد في جسم آخر، أو كان البياض في هذا الجسم صباحاً والسواد فيه مساءً، فلا تضادّ في مثل هاتين الحالتين.

إذن : المانعيّة إنّما تتصوّر مع وحدة الموضوع والزمان، وهذا الأصل الموضوعي يبطل المانعيّة في المقام؛ لأنّ التاءات هنا في جميع هذه الصور

لا تجمعها وحدة الموضوع ولا وحدة الزمان، فلا يتصوّر التضادّ فيما بينها، فتبطل المانعيّة حينئذٍ، ومن هنا يبطل بالبرهان الثاني العلم الإجمالي بملاك المانعيّة.

البرهان الثالث: ويتكفّل بإبطال العلم الإجمالي بالملاك الثاني الذي ذكرناه، أي بملاك فقدان فرد واحد بعينه.

وهنا نسأل الشيخ الرئيس إن كان إحساسه بهذا العلم الإجمالي بوجدانه بالنسبة إلى تمام الأطراف على حدٍّ واحد؟! فإن ادّعى ذلك، فالجواب هو أنّه غير ممكن بالنسبة إلى العلم الإجمالي بالملاك الثاني، ولو فرض ذلك في هذا العلم الإجمالي لم يبق مانعٌ من افتراض اجتماع سائر التاءات في الوجود.

البرهان الرابع: ويتكفّل إبطال العلم الإجمالي بالملاك الثاني أيضاً، حيث إنّ فرداً معيّناً من هذه الأفراد محكومٌ عليه عقلاً بالفقدان والامتناع.

وفي هذه الحالة نريد أن نرى أنّ الحكم الذي نواجهه ـ وهو الحكم بالفقدان ـ هل ينتمي إلى باب العقل الأوّل أم إلى باب العقل الثاني أم أنّه لا ينتمي إليهما معاً؟! والجواب هو الثالث؛ لأنّه:

أ ـ على الوجه الأوّل ـ عندما يكون الحكم بالفقدان والامتناع أوّليّاً وذاتيّاً ـ يلزم أن يكون هذا الفرد ممتنع الوجود بالذات، مع أنّ أحداً لم يطرح هذا الاحتمال، ومنهم الشيخ الرئيس، ولو كانت إحدى الصدف ممتنعة الوجود بالذات لكانت سائر الصدف ـ كذلك الأمر ـ ممتنعة الوجود؛ وذلك بسبب اتّحاد هذه الصدف في الماهيّة.

إذن: فالحكم لا ينتمي إلى باب الأحكام الأوّليّة الذاتيّة.

ب ـ هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى لا يتصوّر أن يكون الحكم بتوسّط حدٍّ أوسط يكون موضوعاً لما يثبت ومحمولاً لما يثبت له في النتيجة، إلّا أن

يقال : إنّ الحدّ الأوسط عبارة عن الانضمام بناءً على مانعيّة الانضمام ، فيرجع في النهاية إلى البرهان الأوّل ولا يكون برهاناً آخر في عرضه .

وتوضيح ذلك بأن يقال في المقام : إنّ الفقدان والامتناع إنّما يثبتان لفردٍ باعتبار وجود المانع ، وهذا المانع عبارة عن حدٍّ أوسط لثبوت العدم للممنوع لا محالة ؛ لأنّ وجود المانع علّة لعدم المعلول ، فيكون حدّاً أوسط لثبوت العدم والامتناع للمعلول . إلّا أنّ هذه المانعيّة غير متصوّرة في المقام بعد إبطال البرهان الأوّل .

البرهان الخامس : وفي هذا البرهان نقول : إنّنا لو علمنا بوجود التاء في إحدى هذه الصدف العشر ، فسيلزم ـ بحسب كلام الشيخ الرئيس ـ أن تكون هذه الصورة التي نعلم بوجود التاء فيها دخيلةً أيضاً في تكوين العلم وفي حصول العلم بعلّيّة ألف للباء ، مع أنّنا نرى بالوجدان أنّ أيّة صورة أو تجربة نعلم فيها بوجود التاء فإنّه لا يبقى للتاء دخلٌ في تكوين العلم بالعلّيّة ، ويكون وجود هذه الصورة كعدمها ، بحيث نتعامل مع بقيّة الحالات تعاملنا معها كما لو أنّ هذه الصورة غير موجودة . فلو قمنا بالتجربة عشر مرّات ، وفي هذه المرّات العشر ترّتبت الباء على الألف ، لكن مع علمنا بوجود علّة أُخرى للباء في المرّة العاشرة ؛ ففي هذه الحالة يكون وجود الصورة أو التجربة العاشرة كعدمها ، مع أنّه بناءً على ما ذكره الشيخ الرئيس يلزم أن يحصل لدينا العلم حتّى في هذه الحالة حيث العلم التفصيلي بوجود الصدفة ـ أي التاء ـ في المرّة العاشرة ، وهذا خلاف البداهة .

البرهان السادس : وهو يقوم على ربط ما استكشفناه بالتجربة ، حيث هناك ربطٌ بين هذا العلم الإجمالي وبين رؤية التخلّف والكذب في الأخبار ؛ فإنّنا نرى أنّه كلّما كانت رؤية التخلّف ورؤية الكذب أوسع نطاقاً بحسب الخارج كان

العلم الإجمالي أضيق نطاقاً. وهذا الترابط ترابطٌ لزومي بحسب التجربة، ولا تفسير له إلّا أن يكون العلم علماً مستمدّاً من الخارج، لا علماً ثابتاً في حاق النفس كما هو الحال في ميدان العقل الأوّل.

٧ ـ البرهان السابع (البرهان الرياضي):

إلى هنا كنّا بصدد استعراض وفهرسة البراهين الستّة التي ذكرناها حتّى الآن في صدد إبطال مدّعى الشيخ الرئيس.

وننتقل الآن إلى برهان جديد يصبُّ في الغاية نفسها، وهو ما نسمّيه بـ(البرهان الرياضي).

وقبل كلّ شيء نشير إلى أنّ هذا البرهان كان ـ من الناحية التاريخيّة ـ أوّل برهانٍ خطر على البال في ما يتعلّق بالمنطق الذاتي، فكان بذلك أوّل مفتاح وقع في أيدينا من مفاتيح هذا المنطق، وربّما لو لم يكن قد خطر بالبال لما جررنا إلى هذا الحقل الجديد من حقول المعرفة. ولكنّنا مع ذلك استشكلنا فيه، فإن لم يتمّ الإشكال المتوجّه إليه كان به، وإن تمّ كان من قبيل الخطأ الذي يفتح باباً جديداً من أبواب المعرفة.

يحاول هذا البرهان الرياضي أن يبرهن على أنّ العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس علمٌ وهميٌّ وليس علماً عقليّاً ثابتاً بالعقل الأوّل أو بالعقل الثاني.

والبرهنة على ذلك تتوقّف في المقام على بيان أصل موضوعي لا بدّ من الفراغ عنه في المرحلة الأُولى، وحاصله: التفرقة بين القطع الوهمي وبين القطع العقلي.

وتوضيح ذلك: أنّ القطع إن كان بملاك العقل، فإنّه لا محالة يؤثّر في تمام

اللوازم التي يؤدّي إليها القطع، ولا يتصوّر وقوف هذا التصديق عند مرتبة من المراتب وعدم سرايته إلى الملازم مع فرض الالتفات إلى الملازمة. ومردُّ ذلك إلى أنّ العقل عندما يصدّق بأيّ مرتبة من مراتب التصديق فإنّه إنّما يصدّق بها باعتبار نكتة وربط واقعيّين، ونسبة هذه النكتة إلى تمام اللوازم والملزومات على حدٍّ واحد، فلا بدّ أن يُسري العقلُ تصديقَه من بعضها إلى البعض الآخر إلى أن يصل إلى آخر السلسلة.

أمّا إن كان القطع بملاك الوهم، فإنّه ينشأ من نكتة أُخرى، وهي نكتة نفسيّة ذاتيّة ترتكز على ضيق أُفق القوّة الواهمة، وينجم عن هذه النكتة عدم سراية القطع إلى تمام اللوازم. ومن خلال هذه النكتة استطاع العقل ـ كما قرّر الشيخ الرئيس[1] ـ أن يفضح الوهم؛ إذ لو بقيت القوّة الواهمة تقطع بالملازم ثمّ الملازم وهكذا.. لصعب عليها أن تتصوّر أن يكون العالم متناهياً، بحيث يتاح للإنسان أن يصل إلى مكانٍ يمدّ يده خارج هذا العالم فتقع خارجه. وهنا يأتي دور العقل في تسليط الضوء على براهين تناهي الكمّيّات في العالم.

إذن: الفارق بين التصديق بملاك العقل وبين التصديق بملاك الوهم هو أنّ التصديق الأوّل يرتكز إلى نكتة واقعيّة موضوعيّة يسري القطع بواسطتها إلى تمام اللوازم، بينما يرتكز التصديق الثاني إلى نكتة نفسيّة ذاتيّة هي عبارة عن ضيق القوّة الواهمة، وينجم عنها عدم سراية القطع إلى تمام اللوازم.

أمّا وقد فرغنا عن بيان الأصل الموضوعي الذي يبتني عليه البرهان الرياضي، ننتقل إلى الحديث عن نفس هذا البرهان، فنفترض ـ بغية تسهيل

---

(١) سبق أن استعرضنا نصّ ابن سينا في هامش المصادرة الثانية من مصادرات المنطق الذاتي، والذي نقلنا عن: المباحثات: ٣٤٧، فراجع.

المهمّة ـ أنّ العلم الإجمالي عند الشيخ الرئيس علمٌ إجماليٌّ بعدم ثلاث صدف، حيث نختصر الرقم إلى ثلاث صدف فقط. ففي هذه الحالة ـ وبحسب الشيخ الرئيس ـ يكون لدينا علمٌ إجماليٌّ بعدم اتّفاق الصدف وتكرّرها ثلاث مرّات. ولو كان هذا العلم الإجمالي قائماً على أساس المنهج العقلي وأردنا تحقيق الألِف أربع مرّات في عالم الخارج ونحن لا ندري هل أنّها علّة للباء أم لا، أي أنّنا في عرض علمنا الإجمالي بعدم تكرّر الصدف لثلاث مرّات نريد تحقيق الألِف أربع مرّات، ولا ندري هل أنّ الباء ستترتّب على الألِف أم لا.. ففي هذه الحالة يلزم من هذا العلم الإجمالي أن يكون احتمال ترتّب الباء على الألِف في المرّة الأُولى أقوى من احتمال ترتّبها عليها في المرّة الثانية، مع أنّ هذا خلاف البداهة والوجدان، حيث إنّ هذه الاحتمالات على حدٍّ سواء بالنسبة إلينا.

أمّا أنّه كيف أصبح العلم الإجمالي مستلزماً لأن يكون احتمال وقوع الصدفة في المرّة الأُولى أقوى من احتمال وقوعها في المرّة الثانية، فبالبرهان الرياضي والحساب الرياضي الدقيق. ولا نريد من (الوقوعِ) (الوقوعَ بشرط لا) أو (بشرط شيء)، وإنّما (الوقوع لا بشرط)، وهو الجامع بين المنضمّ وبين المنفرد.

ومفاد البرهان الرياضي هو أنّه في هذه التجارب الأربع التي سنقوم بها لا يخلو الأمر فيها: إمّا أن تنعدم الباء في تمام التجارب الأربع؛ وإمّا أن توجد في الجملة. وإن وجدت في الجملة فإنّ وجودها: إمّا أن يكون بملاك العلّيّة، أي بملاك أنّ الألِف علّة للباء، وإمّا أن يكون بملاك الصدفة وأنّ التاء تقف وراء وجود الباء. وعلى الاحتمال الثاني ـ أي على فرض وجود الباء صدفةً لا بملاك كونها معلولةً للألِف ـ فإنّ هذه الصدفة إمّا أن توجد لمرّة واحدة من هذه المرّات الأربع، وإمّا أنّها ستوجد أربع مرّات. والفرض الثاني ـ أي تكرّر الصدفة لمرّات

أربع ـ غير محتمل؛ لأنّنا فرضنا مسبقاً وجود علمٍ إجماليٍّ بعدم اجتماع ثلاث صدف على سبيل التتابع والتعاقب، ولو وجدت أربع مرّات لكانت متعاقبة.

ولو افترضنا عدم ترتّب الباء في تمام الصور، فنسبة الصورة الأُولى والصورة الثانية إليها على حدٍّ سواء.

ولو افترضنا ترتّب الباء بملاك علّيّة الألِف لها، فالترتّب محقَّق في تمام المرّات الأربع، حيث نقوم بإيجاد الألف ـ علّة باء ـ في تمام هذه الصور، ونسبة المرّة الأُولى إلى المرّة الثانية في هذه الحالة على حدٍّ سواء.

أمّا لو افترضنا ترتّب الباء، ولكن لا بملاك كونها معلولة للألِف، بل بملاك كونها معلولة لعلّة أُخرى ـ تاء ـ تجتمع صدفةً مع الألِف، فهنا عدّة صور:

أ ـ فتارةً توجد التاء والباء مرّة واحدة من هذه المرّات الأربع. وفي هذه الحالة: نسبة هذا الفرض إلى المرّة الأُولى وإلى المرّة الثانية على حدٍّ واحد؛ لأنّ احتمال كون هذه المرّة التي تجتمع فيها الباء والتاء هي المرّة الأُولى يوازي احتمال كونها المرّة الثانية.

ب ـ وتارةً أُخرى نفترض اجتماع التاء والباء لمرّتين من هذه المرّات الأربع؛ فيمكن أن تكون المرّة الأُولى واحدة من المرّتين اللتين تجتمع فيهما الباء والتاء دون المرّة الثانية، ويمكن أن تكون المرّة الثانية واحدةً منهما دون الأُولى، ويمكن أن لا تكونا معاً المرّتين المذكورتين، ويمكن أن تكونا معاً هما المرّتين المذكورتين.

ومن هنا، فإنّ نسبة المرّة الأُولى والمرّة الثانية على حدٍّ واحد.

ج ـ وتارةً ثالثة توجد الباء والتاء ثلاث مرّات. وفي هذه الحالة هناك فردٌ معلوم العدم من أوّل الأمر بحسب العلم الإجمالي للشيخ الرئيس، وهو افتراض ترتّب الباء في المرّة الأُولى والثانية والثالثة على التوالي، أو في المرّة الثانية

والثالثة والرابعة؛ فقد سبق أن عرفنا عدم اجتماع ثلاث صدف على نحو التعاقب.

د ـ يبقى احتمال وجود التاء في الصورة الأُولى والثالثة والرابعة. وهذه الفرضيّة نسبتها إلى المرّة الأُولى تختلف عن نسبتها إلى المرّة الثانية؛ وذلك لأنّ الأُولى داخلة فيها حتماً، والثانية خارجة حتماً، فهي إذن عاملٌ لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى وضدّ وجودها في المرّة الثانية، وجميع الفرضيّات الأُخرى عوامل على حدٍّ سواء بالنسبة إلى وجود الباء أو عدمه في المرّة الأُولى والثانية، فوجود الباء في المرّة الأُولى والثانية يشتركان في جميع العوامل باستثناء هذا العامل الذي قلنا: إنّه يعمل لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى دون الثانية.

بعد هذا، فإذا فرض أنّ عوامل وجود الباء في المرّة الأُولى أزيد من عوامل وجودها في المرّة الثانية، فمن الطبيعي أن يكون احتماله أقوى.

وبهذا يكون قد لزم بالتحليل الرياضي للعلم الإجمالي أن يكون احتمال وقوع الباء في الصورة الأُولى أقوى من احتمال وقوعها في الصورة الثانية، وهذا بديهي البطلان.

ومن هنا، فإنّ العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس لم يستنبط على تمام اللوازم بالنحو الذي يقتضيه النهج العقلي في الاستنباط، وهذا معنى كونه علماً إجماليّاً وهميّاً.

إذن: حاصل هذا البرهان أنّ القطع الذي يدّعيه الشيخ الرئيس لو كان قطعاً عقليّاً لأدّى بالملازمة حتماً إلى حالة احتماليّة وظنّيّة ليست موجودة بالوجدان، الأمر الذي يكشف عن عدم كون ذلك القطع قطعاً عقليّاً وكونه وهميّاً، وذلك باعتبار أنّ التفكيك بين المتلازمين أمرٌ ممكن في عالم الوهم.

أمّا وجه الملازمة: فهو أنّنا لو كنّا نعلم بعدم اجتماع ثلاث صدف متعاقبة

ضمن أربع صدف مثلاً، للزم من ذلك أن يكون وجود الأوّل في نفسه (الجامع بين المنفرد عن غيره والمنضمّ إليه) أرجح احتمالاً من وجود الثاني في نفسه (الجامع كذلك بين المنفرد عن غيره والمنضمّ إليه).

والوجه في ذلك : أنّنا لدى إجراء التجربة أربع مرّات نرى بادئ الأمر أنّ الألِف إمّا أن تكون علّة للباء أو لا تكون كذلك :

أ ـ فعلى فرض كون الألِف علّة للباء، فإنّ نسبة هذا الفرض في المرّة الأُولى إلى نسبته في المرّة الثانية هي على حدٍّ واحد، يعني أنّ هذا الفرض عامل في صالح وقوع الباء في المرّة الأُولى وعاملٌ في صالح وقوعها في المرّة الثانية ؛ لأنّ الألِف ـ التي هي العلّة بمقتضى الفرض ـ موجودةٌ في المرّتين.

ب ـ أمّا إذا فرضنا أنّ الألِف ليست علّة للباء، فسيكون وجود الباء في ظرف وجود الألِف منوطاً بوقوع علّة أُخرى (التاء) صدفةً، فلو فرض اجتماع التاء مع الألِف ترتّب وجود الباء، وإلّا لم يترتّب. وهذه العلّة الأُخرى (التاء) الذي توجد صدفةً مع وجود الألف ويناط بها ترتّبُ الباء وجوداً وعدماً نريد أن نبحث بادئ الأمر ـ وبحسب التصوّر العقلي ـ عن احتمالاتها في المرّات الأربع التي نقيم فيها هذه التجربة، ومجموع هذه الصور ست عشرة صورة، ثلاث صور منها غير متعقّلة بحسب مصادرة الشيخ الرئيس :

١ ـ فالتاء إمّا أن لا تكون موجودة في المرّات الأربع.

٢ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى فقط.

٣ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثانية فقط.

٤ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثالثة فقط.

٥ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الرابعة فقط.

٦ ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى والثانية.

٧ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى والثالثة.

٨ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى والرابعة.

٩ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثانية والثالثة.

١٠ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثانية والرابعة.

١١ـ وإمّا أن توجد في المرّة الثالثة والرابعة.

١٢ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى والثانية والرابعة.

١٣ـ وإمّا أن توجد في المرّة الأُولى والثالثة والرابعة.

وهناك ثلاث صور ـ كما قلنا ـ غير متصوّرة بحسب فرض ومصادرة الشيخ الرئيس:

١٤ـ إمّا أن توجد الباء في المرّات الأربع.

١٥ـ وإمّا أن توجد في المرّات الثلاث الأُولى.

١٦ـ وإمّا أن توجد في المرّات الثلاث الأخيرة.

إذن: فالعلم الإجمالي يتوزّع على هذه الصور الثلاث عشرة على حدٍّ واحد، فحينئذٍ نتساءل: كم عاملاً من هذه العوامل الثلاثة عشر يجري لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى؟ وكم عاملاً منها يجري لصالح وجودها في المرّة الثانية؟

إذا نظرنا إلى هذه العوامل الثلاثة عشر فسنرى أنّ بعضها يجري لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى والمرّة الثانية معاً، كصورة وجود الباء في المرّة الأُولى والمرّة الثانية، أو كصورة وجود الباء في المرّة الأُولى والمرّة الثانية والمرّة الرابعة؛ فهذه عوامل تجري لصالح كلا الأمرين، ونسبتها إلى كلٍّ منهما على حدٍّ واحد، ولا يوجد تقوية لأحدهما على الآخر.

إلّا أنّ بعض العوامل يوجب تقوية أحد الأمرين على الآخر، ولكن يقابله

عاملٌ مماثلٌ له يوجب تقوية العامل الآخر، كعامل وجود الصدفة (التاء) في المرّة الأُولى فقط؛ فوجود التاء في المرّة الأُولى فقط عاملٌ يجري لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى وضدّ وجود الباء في المرّة الثانية، لكن يقابل هذا العامل فرضُ وجود التاء في المرّة الثانية فقط، وهو عاملٌ مماثلٌ، ويجري لصالح وجود الباء في المرّة الثانية وضدّ وجود الباء في المرّة الأُولى.

وبعض العوامل يجري ضدَّ وجود كلٍّ منهما؛ كصورة عدم ترتّب الباء لا في الصورة الأُولى ولا في الصورة الثانية.

أمّا عدم ترتّبها في تمام الصور الأربع، أو ترتّبها في الفرض الثالث فقط، أو ترتّبها في الفرض الرابع فقط، فتمام الصور التي قرّر فيها عدم وجود التاء في المرّة الأُولى والثانية تعتبر عاملاً ضدّ كلٍّ من الأمرين، وهذان الأمران على حدٍّ سواء بالنسبة إليها؛ فهي لا تضعف أحدهما أكثر من إضعافها الآخر.

ولا يبقى لدينا عاملٌ غير مماثل سوى عامل واحد أو صورة واحدة، وهي صورة وجود التاء في المرّة الأُولى والثالثة والرابعة؛ فهذا عاملٌ يجري لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى، ولكنّه لا يجري لصالح وجود الباء في المرّة الثانية، بل هو ضدُّ وجودها هذا؛ لأنّه قد فرض فيه أنّ التاء وجدت في المرّة الأُولى والثالثة والرابعة فقط، وهذا العامل ـ الذي هو لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى ـ لا يقابله عاملٌ مماثلٌ يجري لصالح وجود الباء في المرّة الثانية؛ فإنّ ما يتوهّم كونه مقابلاً له هو الثلاثي الآخر، أعني وجود التاء في المرّة الأُولى الثانية والرابعة، وهذا عاملٌ مشتركٌ وليس عاملاً مختصّاً بالثاني؛ فإنّ وجود هذا الثلاثي يشتمل على الأوّل والثاني معاً؛ فهناك ثلاثي يشتمل على الأوّل فقط دون الثاني، وليس عندنا ثلاثي آخر يشتمل على الثاني دون الأوّل.

إذن: هذا العامل يجري لصالح وجود الباء في المرّة الأُولى وضدَّ وجودها

في المرّة الثانية، فيلزم أن يكون احتمال وجود الباء في المرّة الأُولى أقوى من احتمال وجودها في المرّة الثانية، وهذا هو احتمال وجود الصدفة (التاء) في المرّة الأُولى والثالثة والرابعة؛ فيلزم أن يكون الاحتمال الأوّل أقوى من الاحتمال الثاني، والتالي باطل بالوجدان؛ فينتج عنه أنّ المقدّم ليس قطعاً عقليّاً، وإنّما هو قطعٌ وهمي.

هذا هو حاصل البرهان السابع، وهو برهانٌ تامٌّ في نفسه، ولكنّ به ثغرةً وحيدة، وهي أنّ لقائلٍ أن يقول: إنّنا نمنع بطلان التالي وإن سلّمنا بالملازمة، أي نمنع بطلان أن يكون احتمال وجود الباء في المرّة الأُولى أقوى من احتمال وجودها في المرّة الثانية، لكن لا في المثال الذي كنّا نفترضه؛ فإنّنا كنّا نفترض افتراضاً أنّ الرقم الذي يعلم الشيخ الرئيس بعدم اجتماعه هو (ثلاثة)، والقول بأقوائيّة احتمال وجود الباء في المرّة الأُولى على احتمال وجودها في المرّة الثانية بديهيُّ البطلان بحسب هذا الفرض، ولكنّه كان مجرّد افتراضٍ افترضناه، وبوسعنا أن نفترض أنّ هذا الرقم هو ألفٌ (١٠٠٠) بدل ثلاثة؛ فيأتي الكلام نفسه، ويكون احتمال وجود الباء في المرّة الأُولى أقوى من احتمال وجودها في المرّة الثانية، ولكنّ هذه الأقوائيّة ضئيلةٌ جدّاً بحيث لا نشعر بها، وإن لم يوجد طريقٌ لنفي وجودها.

وعلى كلّ حال، فما لا نشعر به يمكن أن يُفسَّر بأحد تفسيرين:

التفسير الأوّل: أنّ هذا الفارق غير موجود أصلاً.

التفسير الثاني: أنّ هذا الفارق موجود، ولكنّه فارقٌ ضئيلٌ بحيث لا يُلتفت إليه.

وبوسع الشيخ الرئيس أن يقول: إنّ هذا الفارق ضئيلٌ جدّاً؛ لأنّ العامل الذي يجري لصالح الباء في المرّة الأُولى ولا يجري لصالحها في المرّة الثانية هو

في مثالنا عامل وجود التاء في المرّة الأُولى والثالثة والرابعة، وهو عاملٌ من أصل ثلاثة عشر عاملاً ـ أو أقلّ من ذلك، باعتبار أنّ لدينا هناك عامل العلّيّة ـ، فهو احتمالٌ ضئيل، فكيف ستكون الحال إذا افترضنا ألف صورة بدل هذه الصور الثلاث عشرة؟! فعندئذٍ تصبح أقوائيّة احتمال وجود الباء في المرّة الأُولى على احتمال وجودها في المرّة الثانية ضئيلةً جدّاً وممّا لا يُلتفت إليه؛ فلا يقال: إنّ هذه الأقوائيّة ثابتة في أُفق الوجدان فكيف لا يُلتفت إليها؟!

هنا نقول: إنّ الحسّ الباطني شأنه شأن الحسّ الظاهري، فكما أنّه في المحسوسات الخارجيّة من الممكن أن ترتسم صورتان في شبكة عين الإنسان ويكون ـ بالدقّة ـ ما تعكسه إحداهما أكبر ممّا تعكسه الأُخرى، لكن دون أن يدرك الإنسان التفاوت بينهما، فكذلك الأمر [في الصور التصديقيّة؛ إذ] من الممكن أن تتكوّن صورتان تصديقيّتان لا يتمكّن الحسّ الباطني من تمييز الفارق بينهما، ومرجع ذلك إلى أنّ الفارق بينهما قد يكون من الضآلة بحيث لا تلتفت إليه النفس.

وهنا بالذات تكمن الثغرة التي عثرنا عليها في هذا البرهان. وحتّى ينجح هذا البرهان فنحن بحاجة إلى أن نظفر بصورة تتمكّن فيها من إبراز الفارق على تقدير وجوده، إلّا أنّنا إلى الآن لم نوفّق إلى ذلك، ويبقى المجال مفتوحاً أمام الشيخ الرئيس لعدم التسليم ببطلان التالي المذكور في هذا البرهان.

٨ ـ البرهان الثامن:

نتنقل الآن إلى البرهان الثامن على إبطال كلام الشيخ الرئيس:

ما كنّا نتحدّث عنه إلى الآن هو فرضُ الشكّ في علّيّة الألِف للباء في حالة إيجاد الألِف ألفَ مرّة وترتّب الباء كذلك ألفَ مرّة، لكن مع احتمال أن لا تكون

الألِف هي علّة ترتّب الباء، بل أن تكون هناك علّة أُخرى (التاء) تقف وراء الباء في المرّات الألف.

ولكنّنا نريد الآن إضافة فرضيّة جديدة لم نطرحها سابقاً على بساط البحث: فبدل أن نفترض وجود علّة أُخرى غير الألِف (التاء) تقف وراء ترتّب الباء في المرّات الألْف، نفترض أنّ علّة ترتّب الباء في كلّ مرّة تختلف عن علّة ترتّبها في المرّة الثانية، وهكذا. وبهذا يكون لدينا ألف علّة تقف وراء ترتّب الباء ألف مرّة، وتكون كلّ علّة منها علّة في تسلسلها الخاصّ، بحيث لو كانت العلّة التي نجمت عنها الباء في المرّة الأُولى قد وجدت عند القيام بالتجربة في المرّة الثانية لما وجدت الباء.

وإذا قمنا باسترجاع مثال تناول حبّة الأسبرين، فإنّنا نفترض زوال الصداع ألْف مرّة لدى تناول حبّة الأسبرين ألْف مرّة كذلك، ولكنّ العلّة المفروضة لارتفاع الصداع عند إجراء التجربة الأُولى هي حركة خاصّة للجسم، ولدى إجرائها في المرّة الثانية هي انخفاض في ضغط الدم، وفي المرّة الثالثة هي احمرار الوجه مثلاً، وهكذا..

ففي هذه الحالة هل يحصل القطع لدى الشيخ الرئيس بعلّيّة الألِف للباء أم لا؟!

إنّ برهان العلّيّة لدى الشيخ الرئيس مفاده أنّه لولا العلّيّة للزم أن يكون الاتّفاق دائميّاً، وهذا اللازم باطل، فعدم العلّيّة باطل، وبهذا تثبت العلّيّة. فلو تناولنا الأسبرين ألْف مرّة واتّفق مع ذلك زوال الصداع ألْف مرّة كذلك، لاستبعدنا وجود علّة أُخرى غير الأسبرين هي التي سبّبت زوال الصداع، وهذا الاستبعاد يصل إلى درجة القطع بالعدم.

ولكن ما كنّا نتحدّث عنه إلى الآن ـ وكما قلنا ـ هو افتراض وجود علّة

أُخرى غير الألِف ـ وهي التي رمزنا إليها بالتاء ـ اقترنت مع إيـجاد الألِـف فـي المرّات الألْف، وكانت هي العلّة الحقيقيّة لترتّب التاء. فالعلّة الأُخرى المفترضة هنا هي علّة وماهيّة واحدة، فإذا تمحور برهان العلّيّة عند الشيخ الرئيس حـول استحالة الاتّفاق الدائمي لعلّة وماهيّة واحدة، فـهذا غـير مـنطبق عـلى المـقام والفرض الجديد الذي أضفناه.

ولهذا لا بدّ من تحديد دائرة الاستحالة المدّعاة في عـالم الطـبيعة حـول الاتّفاق الدائمي، فهل المراد استحالة الاتّفاق الدائمي لعلّة وماهيّة واحدة تزامناً مع الألِف تكون العلّة الحقيقيّة لترتّب الباء؟! أم أنّ المراد من اسـتحالة الاتـفاق الدائمي يشمل الحالة الجديدة المفترضة، بـحيث يستحيل فـي عـالم الطـبيعة الاتّفاق الدائمي لألْف علّة تقترن كلّ واحدة منها بالألِف في مرّة مـن المـرّات، بحيث تكون كلّ علّة في كلّ مرّة مختلفة عن العلّة الأُخرى التي تقترن مع الألِف في المرّة الثانية، وهكذا؟! ومع أنّ العلّة الواحدة لا تتكرّر في هذا الفرض، إلّا أنّ المتكرّر فيها هو عنوان (العلّة الأُخرى) دون النظر إلى كونها فـي المـرّة الأُولى حركةً معيّنةً في الجسم، وفي المرّة الثانية انخفاضاً في ضغط الدم، وفـي المـرّة الثالثة احمراراً في الوجه مثلاً..

وبعبارة أُخرى: هل أنّ الاتّفاق الدائمي الذي يتحدّث الشيخ الرئيس عن استحالته في عالم الطبيعة هو اتّفاق دائـميٌّ فـي حـالة وحـدة العـلّة والمـاهيّة المفترضة في عرض الألِف؟! أم أنّه مطلق الاتّفاق الدائمي حتّى لو كـان لديـنا ألْفُ علّة مفترضة في عرض الألِف؟!

فلو تناول ألفُ شخصٍ الأسبرين ولاقوا حـتفهم مـثلاً، ثـمّ تـبيّن لنـا أنّ أحدهم يعاني ضغطاً في الدم، والآخر من مرض آخر، والثالث كذلك، وهكذا.. فهل يحصل لدينا في هذه الحالة العلم بعلّيّة الألِف للباء؟! الجواب أنّه لا يحصل.

وإذا تمّ ذلك، يتبيّن أنّ القاعدة التي ذكرها الشيخ الرئيس لا تنطبق على هذه الحالة وهذه الفرضيّة، وإلّا فلا.

٩ ـ البرهان التاسع:

يمكن تقريب البرهان التاسع بتقريبين ـ على خلاف ما يراه الشيخ الرئيس ـ يبتني كلٌّ منهما على مصادرة وجدانيّة:

التقريب الأوّل: أن يقال بوجود فرقٍ في حصول العلم بين حالتين:

الحالة الأولى: أن يفرض وجود علمٍ إجماليٍّ بوجود علّة أُخرى للباء غير الألِف، ولكن تكون الشبهة ـ بحسب اصطلاحنا ـ على نحو الشبهة الموضوعيّة لا الحكميّة، بمعنى أنّنا نشكّ في وجود العلّة الأُخرى المفترضة غير الألِف. فنحن نعلم مثلاً أنّ حركة الدم المخصوصة علّة لنشاط المزاج، ولكنّنا نشكّ في أن تكون هذه العلّة قد وجدت تزامناً مع تناول قرص الأسبرين في المرّات التي تمّ فيها إجراء التجربة.

الحالة الأخرى: أن نفترض ضَعفَ احتمال وجود علّة أُخرى لهذا النشاط المزاجي في عالم الطبيعة غير الألِف، كأن يكون واحداً بالمائة مثلاً، أو مظنون العدم. ففي هذه الحالة نفترض وجود شبهتين:

الشبهة الأُولى: وهي عبارة عن شبهة حكميّة حول أصل أن يكون هناك ماهيّة أُخرى تكون علّةً للباء. وهذا الاحتمال ـ كما قلنا ـ وإن كان موجوداً، إلّا أنّه احتمالٌ ضعيفٌ جدّاً.

الشبهة الثانية: ويضاف إلى هذه الشبهة شبهة أُخرى موضوعيّة، بحيث لو فرض في عالم الطبيعة احتمال وجود علّة أُخرى للباء غير الألِف، يُشك حينئذٍ في وجودها إلى جانب الألِف.

والفارق بين الحالة الأُولى وبين الحالة الثانية واضحٌ : ففي الحالة الأُولى كان لدينا شبهة موضوعيّة فقط حول وجود العلّة وعدمه ، أمّا في الحالة الثانية فلدينا قبل الشبهة الموضوعيّة شبهة حكميّة حول أصل وجود علّة متصوّرة للباء يمكن أن توجد في عرض الألِف .

إنّ الحالة الوجدانيّة التي نشعر بها ونعتبرها مصادرةَ هذا البرهان هي أنّ الضَعف الموجود في نفس الأمر والواقع وفي نظام الطبيعة لأن يكون هناك علّة أُخرى للباء غير الألِف ، هذا الضَعف يجري لصالح حصول العلم الإجمالي بالعلّيّة ؛ إذ كلّما ضعف في وجداننا احتمالُ علّيّة شيءٍ لشيء آخر ، قوي حصول العلم الإجمالي بعلّيّة الألِف .

وبعد هذا نقول : لو كان المَدرَك بتمامه لحصول العلم بالعلّيّة هو ما ذكره الشيخ الرئيس من أنّ الاتّفاق لا يكون دائميّاً بحكم العقل الأوّل ، لما كان هناك فرقٌ بين الحالتين المذكورتين في تكوّن العلم بالعلّيّة ؛ وذلك لأنّ احتمال استناد الباء في المرّة الأُولى إلى علّة غير الألِف موجودٌ قبل التكرار في كلتا الحالتين بحسب العقل الأوّل . غاية الأمر أنّ وجوده في الحالة الأُولى أقوى من وجوده في الحالة الثانية ؛ لأنّ وجوده في الحالة الأُولى ليس له مضعّفٌ سوى الشكّ على نحو الشبهة الموضوعيّة .

أمّا في الحالة الثانية فهو يواجه مضعّفين :

أحدهما : أنّه يحتمل بشكل قوي انتفاء أصل تصوّر علّيّة علّة أُخرى غير الألِف ، وهو ما عبّرنا عنه بالاحتمال على نحو الشبهة الحكميّة .

والآخر : أنّه على هذا التقدير يصبح حال هذه الحالة كحال الحالة الأُولى في الشكّ بتحقّق علّة أُخرى غير الألِف تقف وراء ترتّب الباء .

ففي التجربة الأُولى : احتمالُ استناد الباء إلى العلّة الأُخرى ـ وهي التاء ـ

احتمالٌ قائمٌ ومحفوظٌ بحسب عالم الطبيعة في كلتا الحالتين، غاية الأمر أنّه في الحالة الأُولى احتمالٌ معتدٌّ به وكبيرٌ نسبيّاً، ولكنّه في الحالة الثانية احتمالٌ ضئيلٌ نسبيّاً. فلو فرض أنّ الذي يحكم على هذا الاحتمال بالإعدام ويقضي عليه بعد تكرّر التجارب هو العقل الأوّل ـ وذلك بقانونٍ يدركه إدراكاً أوّليّاً، وهو أنّ الاتّفاق لا يكون غالبيّاً، وأنّ مائة صدفة لا تجتمع في عالم الطبيعة ـ ففي هذه الحالة تكون نسبة هذا الحكم في كلتا هاتين الحالتين على حدٍّ واحد، ويبقى هذا الاحتمال موجوداً لو كرّرنا التجارب حتّى نصل إلى الرقم الذي فُرض في قاعدة الشيخ الرئيس، فإذا وصلنا إلى ذلك الرقم تكون قانونيّة هذه القاعدة في عالم الطبيعة والمدركة بالعقل الأوّل مُفنية لهذا الاحتمال على حدٍّ واحدٍ في الحالتين، وقبل ذلك لا تكون مُفنيةً له.

وبناءً على تفسير الشيخ الرئيس وحصره تفسيرَ العلم بالعلّيّة بالعقل الأوّل، يلزم هذا المحذور؛ فالشيخ الرئيس بعد اعترافه بالمصادرة الوجدانيّة المحسوسة لا بدّ له من الاعتراف بوجود فرقٍ بين هاتين الحالتين، حيث يفنى هذا الاحتمال في إحداهما قبل فنائه في الأُخرى، الأمر الذي لا وجه له على تفسيره، بعد أن رأينا أنّ فناء الاحتمال على مذهبه على حدٍّ واحد في كلتا الحالتين.

إلّا أنّ العلم بالعلّيّة يمكن أن يقوم على أساس آخر؛ إذ من غير الممكن للشيخ الرئيس أن يقول: إنّ الرقم يختلف بين الحالتين، بحيث يُدّعى مثلاً أنّ معلومنا الإجمالي في الحالة الثانية هو عدم اجتماع مائة صدفة، وفي الحالة الأُولى هو عدم اجتماع مائة وعشرين صدفة.

إنّ الحالات الوجدانيّة القائمة في النفس تجاه العلّيّة ـ من قبيل الشكّ في وجود علّة أُخرى للباء، أو الظنّ القوي بذلك، أو القطع به ـ لا يُحتمل أن يكون

لها أثرٌ في ملاك العلم الإجمالي الذي يدّعيه الشيخ الرئيس؛ لأنّ العلم الإجمالي المدّعى من قبله إمّا أن يكون قائماً بملاك التمانع الذاتي بين الصدف كما ذكرنا في ما سبق، وإمّا بملاك أنّ فرداً من أفراد الصدفة مفقود لفقدان علله، مع اشتباهه، فكلٌّ من الملاكين لا يتصوّر ارتباطه بالحالة الوجدانيّة حيث يقوم الشكّ في العلّيّة أو الظن أو القطع بها.

فالمتلخّص إذن: أنّه لا يُعقل تصوّر الشيخ الرئيس رقمين مختلفين في كلٍّ من الحالتين، فلا محيص إذن من تصوّره رقماً واحداً. وعليه، فلا بدّ من اعترافه بهذه النتيجة المخالفة للوجدان، وهي أنّ إفناء احتمال عدم العلّيّة وحصول العلم بالعلّيّة يكون بمستوى واحد في كلتا الحالتين، مع أنّ هذا المستوى مختلفٌ وجداناً، فلا بدّ إذن من وضع أساس آخر للعلم بالعلّيّة.

هذا ما أردنا بيانه حول أحد تقريبَي هذا البرهان.

التقريب الثاني: أمّا التقريب الآخر فنقول فيه للشيخ الرئيس: إنّنا لو كنّا نعلم بأنّ هذه التاء التي نحتمل استناد الباء إليها في هذه التجارب متوفّرة بكثرة هائلة في العالم بحيث يقلّ عدمُ وجودها فيه، ففي هذه الحالة: هل يحصل للإنسان القطع بعلّيّة الألِف للباء فيما لو كانت الباء مستندة إلى علّة أُخرى نعرف أنّها كثيرة الوجود في العالم؟!

دعونا نفترض أنّنا نحتمل استناد الباء إلى موت شخصٍ في العالم، فكرّرنا إيجادَ الألِف عشرين مرّة، ووجدنا ترتّب الباء في هذه المرّات العشرين، ففي هذه الحالة هل يحصل لدينا العلم بعلّيّة الألِف للباء مع العلم بأنّ موتَ شخصٍ في العالم يقع في أكثر لحظات النهار والليل؟! من المؤكّد أنّ هذا لا يحصل.

أمّا إذا فرضنا في مقابل ذلك أنّ التاء التي نحتمل استناد الباء إليها كانت في غاية الندرة، بحيث لا توجد مثلاً في كلّ مائة عام إلّا مرّة واحدة، ففي مثل هذه

الحالة لو قمنا بإيجاد الألِف : ألا يحصل لدينا العلم بعلّيّة الألِف للباء بشكل سريع وبلا تكرار كثيرٍ للتجربة ؟ !

ثمّ إنّنا لو لاحظنا الدرجات المتوسّطة بين هاتين الدرجتين، لحصل لدينا العلم بعلّيّة الألِف للباء لدى تكرار التجربة أربعين أو خمسين مرّة مثلاً.

ويمكن للشيخ الرئيس الاعتراف بما ذكرناه وتفسيره بالقول : إنّ الاتّفاق الذي لا يكون دائميّاً إنّما هو بحسب النسبة ؛ بأن يتحقّق مثلاً في ثلاث تجارب من أصل خمس، بحيث لو قمنا بالتجربة خمس مرّات ولاحظنا ترتّب الباء على الألِف في مرّتين منها فقط، لأمكن احتمال وجود علّة أُخرى (التاء) تقف وراء وجود الألِف. أمّا لو ترتّبت الباء ثلاث مرّات فهذا يحقّق الاتّفاق الدائمي الذي يقال باستحالته، بمعنى استحالة وجود علّة أُخرى غير الألِف وقفت وراء ترتّب الباء.

إذن : فنحن نعلم بتوزّع التاء في عالم الطبيعة، ولكنّ هذا التوزّع خاضعٌ للنسبة، ومن هنا يختلف عدد التجارب في هذه الفروض. ولو أجاب الشيخ الرئيس بهذا الجواب فهو جوابٌ متين.

ولكن يمكننا أن نسأل الشيخ الرئيس عن الموقف في حال لم نعرف هذه النسبة في العالم، وتردّدَ أمرُ التاء عندنا بين أقصى اليمين وأقصى اليسار من حيث وفرة أو ندرة وجودها ؛ فلو قمنا بإيجاد الألِف ألفَ مرّة والحال هذه، أي والحال أنّنا لا نقف على نسبة وجود التاء في العالم، وهل أنّها متوفّرة بكثرة أم موجودة بندرة ؟ ! فالمصادرة الوجدانيّة في هذه الحالة تقول بحصول العلم بعلّيّة الألِف للباء، فنكون مطالبين بتفسير حصول هذا العلم إذا فرضنا أنّ حصوله قائمٌ على أساس العقل الأوّل.

وباعتبار أنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات، دعونا نفترض أسوأ الحالات،

وهي أن تكون التاء التي يُحتمل وقوفها وراء ترتّب الباء في غاية الكثرة، ومع ذلك يحصل لدينا العلم بعلّيّة الألِف للباء. ومن هنا توجّب علينا البحث عن سبب آخر لحصول العلم بالعلّيّة.

وبهذا نفرغ عن بيان التقريب الثاني.

وإذا أحببتم أن تعدّوا هذين التقريبين برهانين فلا بأس بذلك، وبهذا يرتفع عدد البراهين التي ذكرناها في مقام إبطال دعوى الشيخ الرئيس.

استرجاعٌ موجز للبرهان الثامن:

افترضنا في البرهان الثامن أنّ الباء كانت لها علل متعدّدة غير الألِف، إلّا أنّ كلّ علّة من هذه العلل تقع في مرتبة خاصّة من مراتب وجود الباء، بمعنى أنّ حركة معيّنة في الجسم تكون العلّة للوجود الأوّل من وجودات الباء ولا تكون علّة لوجودها الثاني. وبعد وجود حركة الدم وعلّيّتها للوجود الأوّل للباء تظهر العلّة الثانية، وهي ارتفاع ضغط الدم الذي يشكّل العلّة للوجود الثاني من وجودات الباء، لكن بحيث لو وجد الارتفاع في ضغط الدم قبل حركة الجسم لم يكن علّة. وهكذا نفترض وجود ألف ماهيّة بهذا الترتيب، بحيث تكون كلّ ماهيّة من هذه الماهيّات مغايرة للماهيّات الأُخرى، وفي الوقت نفسه علّة لوجود خاصّ من وجودات الباء، لا كيفما اتّفق.

ونحن في هذه الحالة نسأل الشيخ الرئيس عن كيفيّة تطبيق برهانه لإثبات العلّيّة في المقام:

فهو إمّا يطبّق برهانه ناظراً إلى الباء، باعتبار أنّ برهان العلّيّة عنده مرتكزٌ على استحالة الاتّفاق الدائمي، بمعنى أنّ الألِف لو لم تكن علّة للباء للزم أن يكون الاتّفاق دائميّاً، وحيث إنّ الاتّفاق يستحيل أن يكون دائميّاً، فالتالي

باطل، والمقدّم مثله في البطلان، وبهذا يثبت أنّ الألِف علّة للباء.

وإمّا أن يطبّقه ناظراً إلى التاء، باعتبار أنّ التاء ليس بينها وبين الألِف ربطٌ لزومي أو علّيّة ومعلوليّة، وقد تكرّر اجتماعهما ألْف مرّة.

أ ـ فإن قام الشيخ الرئيس بتطبيق برهانه على نفس الباء، فبيانه: أنّ الألِف لو لم تكن علّةً لها للزم من ذلك تكرّر الصدفة ألْف مرّة، وهذا معناه تحقّق الاتّفاق الدائمي الذي يقال باستحالته.

وإن قام بتطبيقه على المعلول مع قطع النظر عن العلّة، فهذا لا يكفي؛ لأنّ البرهان لو فرض أنّه لا ينطبق على العلّة ولا على المعلول، فلن يكون الاتّفاق الدائمي في مرحلة المعلول ناشئاً من اتّفاق دائميٍّ في مرحلة العلّة. والاتّفاق الدائمي في مرحلة المعلول ـ الذي لا يستبطن اتّفاقاً دائميّاً في مرحلة العلّة، وإنّما يستبطن مثلاً اتّفاقاً واحداً في مرحلة العلّة أو اتّفاقات مختلفة غير متكرّرة ـ حكمه حكم عدم الاتّفاق الدائمي؛ فإنّ الاتّفاق الدائمي إنّما يصبح فيه محذور فيما لو لم يمكن إرجاعه إلى اتّفاق غير دائمي، وإلّا فإن أمكن إرجاع الاتّفاق الدائمي إلى اتّفاق غير دائمي لم يبقَ منه محذور.

ب ـ وإذا كان هناك محذور في تطبيق البرهان ابتداءً على الباء، فلا بدّ من تطبيقه على التاء، فإن ثبت أنّ الاتّفاق في التاء غير دائمي، فلا بأس في دائميّة الاتّفاق في الباء. وإذا تمّ الاتّفاق الدائمي في مرحلة التاء، فالبرهان يتمّ في مرحلة العلّة ولا حاجة بعد ذلك إلى الانتهاء إلى اتفاقيّة في مرحلة المعلول.

ومن هنا، فالأفضل اختيار الشقّ الآخر؛ بأن يقال: إنّ البرهان يطبّق على التاء؛ فيقال: إنّ الألِف لو لم تكن علّةً للباء للزم وجود اتّفاق دائمي بين الألِف والتاء. ولكي يقال بتكرّر الصدفة، لا بدّ من وجود جهة مشتركة حتّى يقال عن

الصدفة : إنّها تكرّرت ، ومع فقدان هذه الجهة لا يمكن الحديث عن تكرّر الصدفة . فلو قابلتُ في اليوم الأوّل زيداً ، وفي الثاني عمراً ، وفي الثالث بكراً ؛ ففي هذه الحالة لا يقال بتكرّر الاتّفاق ثلاث مرّات ؛ لفقدان الجهة المشتركة . وما كنّا نتحدّث عنه إلى الآن ينتمي إلى باب الجهة المشتركة ، حيث الحديث عن تكرّر الماهيّة الواحدة ألفَ مرّة ، بخلاف الفرض الجديد الذي فرضناه ، حيث نفترض في كلّ تجربة ماهيّة مختلفة عن الماهيّة المفترضة في التجربة الأُخرى .

وقد ذكرنا سابقاً أنّ ما يمكن أن يجيب به الشيخ الرئيس هو أن يقول : إنّ المتكرّر في الفرضيّة الجديدة ـ حيث الحديث عن ماهيّة مختلفة في كلّ تجربة ـ هو عنوان (العلّة الأُخرى) ، ففي هذه الصورة تكون (العلّة الأُخرى) قد تكرّرت ألفَ مرّة ، فيرجع الاتّفاق دائميّاً ، وهو مستحيل .

وفي مقام الردّ على هذا الجواب نفترض صورة جديدة ليست بتلك القسوة التي افترضناها سابقاً ، وهي أن يكون للباء عللٌ متعدّدة ، لكن يمكن لأيّة علّة من هذه العلل أن تقع في أيّة مرتبة من المراتب . فلو علمنا بالاستقراء العلمي أنّ للباء ألفَ علّة ، وقمنا بتجربة الألِف خمسين مرّة مثلاً ، ففي هذه الحالة نرى بوجداننا أنّ حصول العلم بالعلّيّة يجري بشكل أبطأ ممّا كان يجري فيه لدى حديثنا عن الصور السابقة .

والوجه في ذلك : أنّنا إذا افترضنا استحالة اجتماع العلّة مع الألِف ، بحيث ناب عنوان العلّة مكان واقع الماهيّة ، فحينئذٍ يلزم أن لا يبقى فرقٌ بين مورد تكثّر العلل وبين مورد عدم تكثّرها ؛ باعتبار أنّ عنوان العلّة محفوظٌ على أيّة حال ، مع أنّ هذا خلاف الوجدان .

كانت هذه خلاصة البرهان الثامن .

إعادة توضيح البرهان التجريبي :

ونقوم مرّة أُخرى بإعادة البرهان التجريبي بغرض التوضيح، ونسأل الشيخ الرئيس : هل لديه علمٌ بالقضيّة الشرطيّة التالية، وهي أنّه لو وجدت تسعة وتسعون صدفة فالصدفة المائة غير موجودة؟! أي : هل لديه علمٌ بعدم وجود الصدفة المائة على تقدير وجود تسعة وتسعين صدفة، أم لا؟!

أ ـ فلو فرضنا أنّه أجاب بأنّه يعلم أنّه لو وجدت الصدفة تسعاً وتسعين مرّة فإنّها لا توجد في المرّة المائة، للزم من ذلك أن يعلم على نحو القضيّة الحقيقيّة أو الخارجيّة أنّ كلّ مائة شخص فيهم تسع وتسعون شخصاً كاذباً، والشخص رقم مائة ـ الذي هو في نفسه يحتمل أن يكون كاذباً أو صادقاً ـ يصبح بمجرّد انضمامه إلى هؤلاء التسع والتسعين معصوماً وغير كاذبٍ جزماً، وهذا خلاف الوجدان.

ب ـ وإذا أجاب بأنّه لا علم له بمثل هذه القضيّة الشرطيّة، ولكنّه يعلم إجمالاً بعدم اجتماع مائة شخص على الكذب، فعندئذٍ يرد عليه إيرادان :

الإيراد الأوّل : أنّ هذا معناه أنّ علمه بعدم اجتماع مائة شخص على الكذب متوقّف على أن يعلم وعلى أن لا يرى كذب تسعة وتسعين شخصاً، بحيث تفني معاينته لكذب تسعة وتسعين شخصاً من هؤلاء المائة علمه هذا. فمعنى عدم علمه بالقضيّة الشرطيّة : أنّه لو تحقّق الشرط في هذه القضيّة الشرطيّة في عالم الخارج ورأى تسعةً وتسعين شخصاً كاذباً من هؤلاء المائة، فلا يعلم بعدم اجتماعهم على الكذب. وهذا معناه أنّ علمه مرتبطٌ بالخارج، وليس علماً ناتجاً عن العقل الأوّل.

الإيراد الثاني : أنّ هذه القاعدة لو كانت من قضايا العقل الأوّل فهي تستلزم

القضيّة الشرطيّة حتماً ؛ فإنّه لا يعقل فرض علمٍ إجماليٍّ بالعقل الأوّل وفرض عدم العلم بهذه القضيّة الشرطيّة .

وهذا الانفكاك الحاصل بين العلم الإجمالي وبين العلم بالقضيّة الشرطيّة شاهدٌ على أنّ هذا العلم الإجمالي علمٌ غريب الأطوار وعجيب الأوضاع ، وهو ينتمي إلى منشأ عقلي آخر مختلف عن المنشأ الذي ذكره الشيخ الرئيس ، وهو منشأ العقل الذاتي الذي تحدث فيه هذه المعجزة على ما سوف يتّضح إن شاء الله تعالى لدى بيان التفكيك بين العلم الإجمالي بالجامع وبين عدم العلم بالقضيّة الشرطيّة ؛ فهو يعلم بالجامع ، ولكنّه لا يعلم بأنّه لو لم يكن الجامع موجوداً هنا فهو موجودٌ هناك ، على تفصيلٍ يأتي في محلّه .

ـ٢ـ

تفسير المدرسة التجريبيّة

ننتقل الآن إلى الحديث عن التفسير الثاني لحصول العلم بالعلّيّة ، وهو تفسيرٌ ذكره بعض فلاسفة التجريبيّين[1] بعد أن أوضح أنّ علّيّة الألِف للباء لا يمكن أن تستند إلى أساس منطقي عقلي ، وإنّما تستفاد على أساس العادة : بمعنى أنّ الإنسان عندما يشاهد احتراق الورقة لدى اقترابها من النار لمرّات عديدة ومتكرّرة ، تحصل لديه حالة تكوينيّة خاصّة تجعله يترقّب وجود

---

(١) يقصد الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦ م) كما أشرنا في هامش سابق ويأتي منه ﷺ ذلك ، فراجع مذهبه حول قانون العادة في : الأسس المنطقيّة للاستقراء : ١١٧ ـ ١٢٥ ؛ ديفيد هيوم : ٨١ ـ ٨٢ .

الاحتراق عند رؤيته الورقة تقترب من النار، وهذا العلم بالاحتراق يتولّد لديه سواءٌ رأى الاحتراق بعينه أم لم يره.

وفي ما نحن فيه: إذا شاهد ترتّب الباء في مرّات عديدة لدى إيجاد الألِف، فهذا الأمر يجعله يترقّب وجود الباء لدى إيجاد الألِف.

وعلينا هنا أن نشير إلى أنّ هذا الحكم ليس حكماً تجريبيّاً؛ باعتبار أنّ هذا الحكم موجودٌ لديه حتّى لو لم يرَ الاحتراق في المرّة الجديدة، بل يكفيه أن يشاهد اقتراب الورقة من النار حتّى يحصل لديه العلم باحتراقها، وحيث إنّ حكمه بذلك غير متوقّف على الرؤية الحسّيّة ـ والتجربة قائمة على أساس الحسّ ـ فهذا يعني أنّ هذا الحكم ليس حكماً تجريبيّاً كما قلنا.

وفي الوقت نفسه، فإنّ هذا الحكم ليس حكماً رياضيّاً قائماً على أساس العقل الصرف؛ لأنّ العلم الرياضي قائمٌ على التناقض، وفي ما نحن فيه لا تناقضَ في أن نقول: إنّ الألِف لم تجتمع مع الباء في هذه المرّة، مع اجتماعها معها في المرّات السابقة.

إذن: هذا الحكم ليس حكماً تجريبيّاً، وفي الوقت نفسه ليس حكماً رياضيّاً قائماً على أساس العقل الأوّل، بل هو حكمٌ قائمٌ على أساس العادة الناشئة من تكرّر المشاهدة، والتي تقتضي وجود هذا عند وجود ذاك.

فهذا الفيلسوف يقول: إنّه لا يراد بالعلّيّة ضرورة غامضة مستبطنة في جوهر العلّة أو المعلول، وإنّما المراد منها ترتّب هذا على ذاك متى وجد. وهذا معنى القانون العلمي الذي جرّد عن المعاني الغيبيّة والميتافيزيقيّة للعلّيّة الفلسفيّة.

وإذا طالبنا القانون العلمي ببيان السبب الكامن وراء حصول العلم باحتراق

الورقة لدى اقترابها من النار ـ حتّى في حالة عدم مشاهدتنا إيّاها تقترب منها ـ لأجاب بأنّ العادة برؤية الورقة تحترق لدى اقترابها من النار هي التي توجد فينا العلم باحتراقها في المرّة اللاحقة حتّى لو لم نشاهدها تحترق.

إذن: العادة برؤية اجتماع هذين التصديقين معاً هي التي تجعلنا نصدّق بالآخر عند تصديقنا بالأوّل حتّى لو لم يتوفّر الأساس الحسّي للعلم التجريبي.

تطوير المدرسة السلوكيّة لفكرة هيوم:

هذا هو معنى العادة عند هذا الفيلسوف، وهو ديفيد هيوم أحد فلاسفة القرن الثامن عشر. ولم نقف ـ بحدود اطّلاعنا على كلمات الفلاسفة التجريبيّين ـ على محاولة أُخرى غير محاولة هذا الفيلسوف(١)، وإن كانت محاولته هذه قد لاقت تطويراً في الأيّام الأخيرة وأُلبست ثوباً علميّاً من قبل المذاهب السلوكيّة في بحثها عن الإدراك، وهي مذاهب معروفة في مجال علم النفس على ما أشرنا إليه في كتاب (اقتصادنا)(٢).

ولا بدّ أنّكم قرأتم في (اقتصادنا) أنّ السلوكيّة مذهب من المذاهب القائمة في تفسير الإدراك وظواهر النفس البشريّة. كما قرأتم أنّ هذا المذهب يرتكز على التجارب التي قام بها العالم الروسي بافلوف، الذي كان أوّل من التفت إلى

---

(١) اللهمّ إلّا محاولة جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣ م) التي تقدّمت منه ﷺ الإشارة إليها تحت عنوان: (تمييز المنطق الذاتي عن المنطق التجريبي)، ويبدو أنّ الشهيد الصدر ﷺ قد اطّلع بإيجاز على آراء مِل وفرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦ م) من خلال كتاب (المنطق الوضعي) للدكتور زكي نجيب محمود الذي نعلم أنّه كان موجوداً بين يديه ﷺ عام ١٩٦٥ م، ثمّ توفّر لديه بعد ذلك كتاب (المنطق الحديث ومناهج البحث) للدكتور محمود قاسم.

(٢) أنظر: اقتصادنا: ٨٩ وما بعدها.

نكتة سراية الإشراط من المنبّه الطبيعي إلى منبّه آخر(١).

وكان بافلوف ـ الذي أجرى تجاربه على كلبه ـ يلاحظ سيلان لعاب الكلب عند تقديم الطعام إليه ووضعِه بين يديه، فكانت رؤية الكلب للطعام منبّهاً طبيعيّاً يستدعي استجابة طبيعيّة، وهي سيلان اللعاب. ولدينا إلى هنا منبّه طبيعي واستجابة طبيعيّة، وهذا ما يعرفه كلّ الناس.

إلّا أنّ ما قام به بافلوف هو أنّه قرن مع تقديم الطعام للكلب أشياء أُخرى بنحو الشرط المقارن أو المتقدّم، فكان يضغط على الجرس ثمّ يقدّم للكلب الطعام، وأجرى هذه التجربة مدّة من الزمن على هذا المنوال. وبعد هذا وجد أنّه بمجرّد أن يضغط على الجرس يسيل لعاب الكلب حتّى لو لم يقدّم له الطعام. ويكون بذلك قد تمكّن من إضافة منبّه جديد ـ دون إلغاء المنبّه الطبيعي ـ تمّ الحصول عليه بالعناية، وأطلق عليه اسم (المنبّه الشرطي)، وصار هذا المنبّه الشرطي كالمنبّه الطبيعي سبباً في سيلان لعاب الكلب(٢).

إنّ هذه التجربة العلميّة اللطيفة التي قام بها بافلوف تحوّلت إلى نذير شؤم على العلم وعلى الإنسان؛ لأنّها دعت شياطين العلم إلى توهّم إمكان تفسير تمام إدراكات الإنسان وتصوّراته ـ مهما وصلت إلى أعلى مستويات الفنّ أو الفلسفة أو الأدب ـ على أساس أنّها استجابات لمنبّهات معيّنة، والذي كان يحول دون

---

(١) هذا هو المعروف، ولكنّ التحقيق أنّ فكرة الإشراط والاقتران موجودةٌ بجذورها وبوضوح شديد لدى علمائنا الأقدمين، مثل ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) (الشفاء، الطبيعيّات، النفس ٢ : ١٦٣ ـ ١٦٤؛ التعليقات : ١٦١ ـ ١٦٢)، وتلميذه بهمنيار (ت ٤٥٨ هـ) (التحصيل : ٨٠٢)، وأبي بكر ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) (حيّ بن يقظان : ٩٢)، والرضي الإسترآبادي (شرح الكافية ٣ : ١١٨ ـ ١١٩؛ شرح الشافية ٢ : ٢١٦ ـ ٢١٧). نعم، كان بافلوف أوّل من قعّدها في قالب علمي تجريبي.

(٢) لمزيد من الاطّلاع راجع : نظريّات التعلّم .. دراسة مقارنة ١ : ٨٥ ـ ٩٠.

هذه المحاولة الشرّيرة هو عدم وجود هذه الشبهات الطبيعيّة. وبعد أن تنبّه الإنسان إلى هذا العدد الكبير من الشبهات الطبيعيّة والتفت إلى هذه المطالب العلميّة الدقيقية التي كشفتها هذه التجربة، وبعد أن تنبّه إلى أنّ من الممكن إشراط منبّه بمنبّه آخر وإسراء استجابة معيّنة من شيءٍ إلى آخر، بعد هذا كلّه تجدّد الأمل لدى هؤلاء.

إنّ بحث هذا الموضوع بحدوده الواسعة خارجٌ عن محلّ الكلام، ولذلك نكتفي بما يتعلّق بتوظيف هذه التجربة في العلم الاستقرائي وتفسير حصول العلم بالعلّيّة.

وإذا رجعنا إلى المثال السابق حول الحكم باحتراق الورقة لدى اقترابها من النار حتّى لو لم نشاهد الاحتراق بالحسّ، يمكن أن يقال: إنّ رؤية احتراق الورقة عبارة عن منبّه طبيعي يخلق في نفس الإنسان حالة نطلق عليها حالة العلم باحتراق الورقة. وهذا المنبّه الطبيعي شأنه بالنسبة إلينا شأن رؤية الكلب للطعام بالنسبة إليه، والحالة التي أطلقنا عليها اسم حالة العلم بحصول الاحتراق شأنها شأن سيلان لعاب الكلب، بلا فرق بينهما: فكما أنّ الكلب يسيل لعابه لدى تقديم الطعام إليه، فكذلك الأمر بالنسبة إلى الإنسان، حيث يحصل لديه العلم باحتراق الورقة متى ما شاهد تعرّضها للنار.

وإلى جانب ذلك، كان الإنسان يلاحظ دائماً مع رؤيته لاحتراق الورقة رؤية شيءٍ آخر، وهو اقتراب الورقة من النار، فاقترن الاقتراب بالاحتراق لمرّات عديدة. واقتراب الورقة من النار يقابله في تجربة بافلوف دقّ الجرس أثناء تقديم الطعام، كما أنّ الاحتراق يقابله سيلان لعاب الكلب. وكما أنّ لعاب الكلب صار يسيل في المرّات اللاحقة لدى دقّ الجرس ودون رؤيته للطعام، فكذلك الأمر هنا، حيث صار يحصل لدينا العلم باحتراق الورقة لدى تحقيق

المنبّه الشرطي ـ وهو اقتراب الورقة من النار ـ حتّى في صورة عدم مشاهدة الاحتراق بالحسّ[1].

إذن ـ وبحسب المذهب السلوكي ـ فإنّ العلم باحتراق الورقة هو في الحقيقة عمليّة من عمليّات التنبيه الشرطي التي يمكن تفسيرها على أساس علمي، أي على أساس ميكانيكي وآلي في الإنسان، وهذا في الحقيقة تطويرٌ وتكميلٌ للمحاولة التي قام بها هيوم، غاية الأمر أنّها بيّنت هنا في إطار السلوكيّة الحديثة.

ونحن لا نريد الحديث حول أصل مذهب السلوكيّة ونقده، وإنّما نريد أن ندرس هذه المحاولة ضمن الإطار العامّ؛ لنرى إن كان من الممكن أن تنهض لتفسير العلم بالعلّيّة أم لا.

اعتراضان على محاولة هيوم:

نبدأ أوّل الأمر مع ديفيد هيوم في الاعتراض على ما ذكره، ثمّ نتحدّث عن إمكانيّة توجيه هذه الاعتراضات إلى ما ذكرته المدرسة السلوكيّة في تعبيرها عن تلك الفكرة. ولدينا في الحقيقة اعتراضان على ما ذكره هيوم حول العادة:

الاعتراض الأوّل: قلنا: إنّ هيوم قال بالعلّيّة بمفهومها العلمي بعد أن ألغى المنطق العقلي وشيّد مكانه المنطق التجريبي، وإنّه ذكر أنّ حصول العلم بالعلّيّة يرتكز على مجرّد الاعتياد على مشاهدة الباء لدى مشاهدة الألِف، فوجود التصديقَين في عالم النفس لمرّات عديدة واعتياد النفس على اجتماعهما يجعلها تستوحش من رؤية أحدهما دون الآخر، ولكي لا تستوحش، فإنّها إذا رأت

---

(١) لمزيد من الاطّلاع راجع: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١٥١، التفسير الفسيولوجي للدليل الاستقرائي.

أحدهما توجِد الآخر، ولذلك فإنّها لدى رؤيتها اقتراب الورقة من النار تقوم بإيجاد تصديقٍ بالاحتراق.

وهنا نقول: إنّه لو كان مجرّد الاعتياد على اقتران أحدهما بالآخر هو الملاك في حصول العلم بالعلّيّة لما كان هناك فرقٌ بين ما لو كانت العلّة الأُخرى المفترضة للباء (التاء) موجودة بكثرة أو لم تكن كذلك؛ فإنّ العلم بالعلّيّة منوطٌ ـ بناءً على تفسير هيوم ـ بمقدار ما يتكرّر اقتران الألِف بالباء، ثماني مرّات أو عشر مرّات أو عشرين مرّة.. ولا علاقة على الإطلاق لمدى توفّر التاء في عالم الخارج. مع أنّنا نرى بوجداننا أنّ هناك فرقاً في حصول العلم بالعلّيّة بين ما إذا كان استناد الباء إلى التاء ـ ولو بالمعنى الذي يفهمه هو للاستناد ـ استناداً إلى علّة متوفّرة، وبين ما إذا كان استناداً إلى علّة غير متوفّرة.

وما نقوله هو: إنّ هذا الأمر لا يمكن تفسيره على أساس العادة المستندة إلى التكرار؛ لأنّ التكرار حاصلٌ في كلٍّ من الحالتين على حدٍّ واحد، فلا بدّ من أن تكون العمليّة مستندة إلى استنتاج عقلي حتّى يكون هناك فرقٌ بين حالة احتمال وجود تاءات كثيرة وبين حالة عدم ذلك.

الاعتراض الثاني: أنّ التصديقين اللذين اجتمعا مع بعضهما لمرّات عديدة ـ وهما التصديق بأنّ هذه الورقة اقتربت من النار، والتصديق بأنّ هذه الورقة احترقت بالنار ـ يستندان إلى الحسّ التجريبي الذي هو أساس العلم في المنطق التجريبي، وهما تصديقان بقضيّتين جزئيّتين؛ ففي كلّ مرّة من المرّات التي نجري فيها التجربة يكون التصديقان المذكوران تصديقين بقضيّتين جزئيّتين:

ففي المرّة الأُولى نصدّق بأنّ هذه الورقة اقتربت من النار، ونصدّق بأنّها احترقت. وفي المرّة الثانية كذلك نصدّق بأنّ هذه الورقة اقتربت من النار، ونصدّق بأنّها احترقت، وهكذا.. إلى حصول العادة.

فالتصديقان إذن على طول خطّ حصول العادة تصديقان بقضيّتين

جزئيّتين، يجتمعان بحيث تأنس النفس باجتماعهما وتستوحش من افتراقهما؛ ولذلك فإنّها ـ كما قلنا ـ تعمد إلى خلق الآخر وإيجاده إذا ما وجد الأوّل دونه. ولذلك إذا عمدنا إلى الورقة وقرّبناها من النار وأغمضنا أعيننا، حصل في نفسنا تصديقٌ باحتراقها، إلّا أنّ هذا التصديق تصديقٌ بقضيّة جزئيّة، وهي أنّ هذه الورقة احترقت.

ولكنّنا إذا أردنا الحديث عن القضيّة الحقيقيّة التي يؤخذ موضوعها مقدّراً ـ بخلاف القضيّة الجزئيّة التي يكون موضوعها صادقاً في الخارج ـ فالمسألة تختلف؛ لأنّنا في هذه الحالة نتحدّث عن أنّه «كلّما اقتربت ورقةٌ ـ مطلق ورقة، لا هذه الورقة ـ من النار، فإنّها تحترق». ومن الواضح أنّ التصديق المطروح في القضيّة الحقيقيّة يختلف عن سنخ التصديق الذي اعتادت النفس على إيجاده، وهو ـ على ما ذكرنا ـ تصديقٌ بقضيّة جزئيّة.

إذا اتّضح هذا الأمر، فحينئذٍ يكون إثبات أنّ العادة كافية في تفسير هذا التصديق ناشئاً من عدم الالتفات إلى المغايرة السنخيّة القائمة بين هذين التصديقين.

مع المدرسة السلوكيّة[1]:

وينبغي على السلوكيّة أن تتوقّف عند هذه الظاهرة؛ لأنّ التجارب التي قام بها بافلوف ـ والتي تعدّ المرتكز عند المدرسة السلوكيّة ـ تعتمد على إحلال دقّ الجرس محلّ الطعام. أمّا سيلان اللعاب فيبقى هو سيلان اللعاب، أي أنّ الاستجابة تبقى هي الاستجابة.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ ما اكتشفه بافلوف هو أنّ من الممكن أن نجعل دقّ

---

(١) راجع: الأُسس المنطقيّة للاستقراء: ١٥٢، الموقف من التفسير الفسيولوجي.

الجرس بديلاً عن تقديم الطعام، بحيث يكون له نفس الأثر الذي كان لتقديم الطعام، وهو سيلان اللعاب، لا أنّ دقّ الجرس يحدث حالة غير حالة سيلان اللعاب، فهذا الأمر لم يظهر من مجموع تجارب المدرسة السلوكيّة ومن تجارب الإشراط الطبيعي التي تقوم عليها هذه المدرسة.

إذن: فالمحفوظ في تجارب المدرسة السلوكيّة هو الاستجابة، بحيث يقع التبديل في طرف المنبّه فقط. أمّا في ما نحن فيه، فالاستجابة مختلفة والمنبّه مفقود؛ لأنّه مأخوذ على نحو الفرض والتقدير، والاستجابة هنا حاصلة بنحو القضيّة الحقيقيّة لا بنحو القضيّة الجزئيّة، وهذا تطويرٌ للاستجابة من حدّها الخاصّ إلى حدّها الكلّي، وهذا ما لم تكشف عنه تجربة علميّة إلى يومنا هذا.

علماً بأنّ هذا التطوير من خصائص الفكر البشري الذي ليس مجرّد آلة تخضع لعمليّة ميكانيكيّة من قبيل سيلان لعاب الكلب، فهذا الفكر لا يجانس ما يحصل لدى الكلب عندما تتطوّر استجابته وسيلان لعابه من الاستجابة لتقديم الطعام إلى الاستجابة لدقّ الجرس، ولو كان الأمر كما ذكروا (لعلق في نصف بلعومهم)، وهم يعلمون أنّ التجربة لا تنهض بإثبات ذلك، أي التصديق على نحو القضيّة الحقيقيّة الكلّيّة، وكلّ كلام يدّعي ذلك فهو بمثابة كلام الأطفال في موضوعٍ من الموضوعات، حيث لا يقوم على برهان أو تجربة.

استرجاع النقاش مع هيوم والمدرسة السلوكيّة:

قلنا في البحث السابق: إنّ ما ذكره بعض الفلاسفة التجريبيّين في تفسير حصول العلم بالعلّيّة على أساس العادة لا يمكن له ـ بوضعه الفلسفي ـ أن يفي بتفسير ذلك، كما أنّه لا يفي بذلك بثوبه العلمي الذي قامت بتفصيله وخياطته المدرسة السلوكيّة في علم النفس اعتماداً على تجارب قام بها العالم الروسي بافلوف حول الإشراط وسراية الاستجابة من منبّه طبيعي إلى آخر شرطي.

وقد ذكرنا في مقام تفسير هذا الضعف : أنّ العادة تقوم على أساس الجمع بين تصديقين تأنس النفس باجتماعهما وتستوحش من افتراقهما، ولذلك تعمد إلى إيجاد أحدهما عند فقد الآخر.

وقد قلنا : إنّ هذين التصديقين تصديقان بقضيّتين جزئيّتين؛ وذلك باعتبار أنّ الأساس الحسّي للعلم لا يمكن أن ينتج سوى قضيّة جزئيّة؛ إذ أنّ التكرّر ـ الذي هو منشأ العادة ـ هو تكرّر اجتماع قضيّتين جزئيّتين. أمّا العلم على نهج القضيّة الحقيقيّة ـ أو بحسب تعبيرهم : على مستوى القانون العلمي ـ فلا يمكن الحصول عليه من خلال التجربة، كما لا يمكن الحصول عليه من خلال التجارب التي قام بها بافلوف بتسريته الإشراط من المنبّه الطبيعي إلى المنبّه الشرطي، وغاية ما توصّلت إليه هذه التجارب هو جعل غير المنبّه منبّهاً، ولكنّها لم تقدّم شيئاً في طرف الاستجابة، التي بقيت على حالها ولم تطلها يد التغيير. فما توصّل إليه بافلوف هو أنّ سيلان اللعاب الذي كان استجابةً لتقديم الطعام يمكن أن يكون استجابة لمنبّه آخر هو دقّ الجرس تمّ إشراطه بالمنبّه الطبيعي المتقدّم.

وهذا ـ كما قلنا ـ مختلف عمّا نحن فيه؛ فإنّ الاستجابة الحاصلة بالتجربة عبارة عن قضيّة جزئيّة، وما نبحث عنه ونريد تفسيره عبارة عن قضيّة كلّيّة؛ فالاختلاف إذن حاصلٌ في طرف الاستجابة. ولهذا يعجز ما ذكرته المدرسة السلوكيّة عن تفسير حصول العلم بالعلّيّة.

معنى آخر لحصول العلم بالعلّيّة من خلال العادة :

نعم، يمكن أن يقال في مقام استفادة حصول العلم بالعلّيّة من خلال العادة : إنّ الحاصل من إيجاد الألِف في المرّة الأُولى وترتّب الباء هو العلم بعلّيّة الألِف للباء على نحو القانون العامّ. ثمّ يتكرّر ذلك في التجربة الثانية والثالثة وهكذا.. ففي هذا الفرض يمكن القول : إنّ النفس تعتاد على العلم بالعلّيّة

وبالقانون العامّ لدى رؤيتها الاقتران وتكرّر ذلك.

والحقيقة أنّ هذا التصوير يفترض أساساً آخر لحصول العلم بالعلّيّة غير أساس العادة الذي نحن بصدد الحديث عنه؛ فقد فرض حصول هذا الاعتقاد في مرتبة سابقة على حدّ التكرار، ولكنّ هذا الاعتقاد ليس قائماً على أساس منطقي وإنّما على أساس وهمي؛ إذ قبل أن تحصل العادة ويحصل العلم بالعلّيّة بسبب التكرار، نسأل عن منشأ العلم بالعلّيّة في المرّة الأُولى وقبل تكرار التجربة.

ومن الواضح أنّ البيان الذي تقدّم في المحاولة السابقة لتفسير حصول العلم بالعلّيّة على أساس العادة لا يفي للإجابة عن هذا التساؤل؛ لأنّ المفروض في هذه المحاولة والمفروغ عنه هو حصول العادة الناجمة عن تكرار التجربة، في حين نسأل عن سبب حصول العلم بالعلّيّة لدى إجراء التجربة الأُولى.

وبتعبيرٍ آخر: إنّ العادة التي نتحدّث عنها تقع في طول السرّ الذي يقف وراء حصول العلم بالعلّيّة، لا أنّها هي السبب والسرّ وراء حصول هذا العلم.

-٣-

تفسير المنطق الذاتي

وهذا التفسير يمكن استفادته ممّا ذكرناه في بحث علم الأُصول عند تعرّضنا لمسألة الأخباريّين، فقد قلنا هناك[1]: إنّ لدى الإنسان مجموعة من

---

(١) راجع ما ذكره ﷺ في دورته الأُصوليّة الأُولى قبل إلقاء هذه المحاضرات في: جواهر الأُصول: ١٩٥ ـ ٢٠٥؛ وراجع ما ذكره ﷺ في دورته الأُصوليّة الثانية بعد طباعة (الأُسس المنطقيّة للاستقراء) في: بحوث في علم الأُصول ٤: ١١٩ وما بعد، ولم نعثر على تعبيره بـ(القريحة) في تقريرات دورتيه الأُصوليّتين الأُولى والثانية.

البراهين مدركة بالعقل الأوّل، ولديه براهين أخرى مدركة بالعقل الثـاني. وإلى جانب هذه البراهين هناك معلومات لا يمكن أن نقول: إنّها مدركة بالعقل الأوّل ولا بالعقل الثاني، وعبّرنا عنها هناك أنّها مدركة بالقريحة.

وهناك ذكرنا أنّ السبب في عدم كونها مدركة بالعقل الأوّل هو أنّ ثبوت المحمول فيها للموضوع ليس ثبوتاً ذاتيّاً وأوّليّاً، وهذا ممّا يختلف الناس فيه، مع أنّ مقتضى كونه من العقل الأوّل أن لا يقع محلّاً للخلاف بينهم.

أمّا عدم كونها من مدركات العقل الثاني؛ فلأنّ العقل الثاني متقوّم بـالحدّ الوسط، وهو غير متعيّن في المقام.

لهذا وذاك قلنا: إنّ القضايا التي تكون من هذا القبيل يحصل العلم بها نتيجةً للقريحة الناشئة من طريقة كلّ إنسان في التفكير ومنهجه في الاستنتاج وسير الفكر من المبادئ إلى المطالب ومن هذه المطالب إلى مبادئ. إنّ هذه الحركة من المبادئ إلى المطالب وبالعكس تختلف بين إنسان وآخر من ناحية الطبيعة والمنهج والخصوصيّات؛ فهذه القريحة قد تدفع بإنسانٍ إلى الاعتقاد بثبوت شيءٍ لشيء نتيجة وجود همزة وصل وعلاقة بين الشيئين، وإن لم تتبيّن لديه هذه العلاقة على نحو التفصيل. وهذا الاعتقاد قد ينجم عن القريحة، لا عن علمه التفصيلي بالعلاقة التي تربط بينهما. كما أنّ من الممكن ثبوت شيء لآخر نتيجة حدٍّ أوسط غير متعيّن لديه..

ومن هنا نجد اختلاف الناس في ما يتعلّق بهذا النوع من البراهين مع افتراض اتّفاقهم ضمن دائرة العقل الأوّل، ومع افتراض عدم وجود غفلة أو ذهول أو قصور في تصوّر الموضوعات أو المحمولات:

فبعض الفلاسفة مثلاً يذهب إلى صحّة البرهان الفلاني، بينما لا يصحّحه آخر، ويكون اختلافهما في التصحيح ناجماً عن اختلاف في القرائح، الناجم

بدوره عن اختلاف في ذبذبة الفكر بين حدّ المبادئ وبين حدّ المطالب. ولهذا نجد أنّ النزاع في البحث الفلسفي قد لا يرتفع في كثيرٍ من الأحيان، بخلاف ما عليه الحال في البحث الرياضي. ولو أحضرنا اثنين من كبار الفلاسفة وجمعناهما للبحث في قضيّة من القضايا من الصبح إلى الليل، فقد لا يصلان إلى حلّ مشترك، ومن الممكن أنّه لو طال بهما العمر آلاف السنين لما اتّفقا ولبقي كلٌّ منهما على عدم إيمانه بما يطرحه الآخر.

ولنأخذ على ذلك مثالاً: فلو قال أحدهما في مقام البرهنة على امتناع التسلسل: إنّ أيّ عددٍ نضع يدنا عليه في السلسلة غير المتناهية فهو متناهٍ، وهذا حكمٌ على نحو العامّ الاستغراقي، وهو يستلزم حكماً آخر على نحو العامّ المجموعي، وهو أنّ المجموع متناهٍ، فإذا كان أيّ عدد نضع يدنا عليه من هذه السلسلة متناهياً، للزم منه أن يكون المجموع متناهياً. ويجيبه الآخر بأنّه لا يدرك ملازمةً بين صدق الحكم على نحو العموم الاستغراقي وبين صدق الحكم على نحو العموم المجموعي، ويبقى هذا يصرُّ على الملازمة وذاك ينكر.

وهذه الدعاوى ليس مردّها إلى العقل الأوّل عندما يتساوى فيها الطرفان، كما أنّها ليست من قضايا العقل الثاني بالمعنى البرهاني حتّى يقال بوجود حدّ أوسط وإرجاعها إلى قضايا العقل الأوّل، وإنّما مردّ الاختلاف إلى اختلاف حاصلٍ في القرائح.

إلى هنا خلاصة ما ذكرناه في بحث الأُصول لدى تعرّضنا لكلام الأخباريّين.

وعلى ضوء ما كنّا نقوله هناك، نثير تساؤلاً حول إمكانيّة تفسير حصول العلم بالعلّيّة على أساس القريحة، بأن نقول: إنّ الإنسان يحصل لديه العلم بعلّيّة الألِف للباء عند تكرّر اقترانها بها لمرّات عديدة بواسطة حاسّة الشمّ، وإذا سألته

عن سبب علمه هذا يجيبك بأنّه لا يعرف، إلّا أنّ معلوماته السابقة تشير له إلى أنّ الألِف علّة للباء، تماماً كما شعر ذلك الفيلسوف الذي تحدّثنا عنه بأنّ صدق العامّ الاستغراقي يستلزم صدق العامّ المجموعي.

وهذه المحاولة في الحقيقة محاولة لإرجاع العلم بالعلّيّة إلى العقل الأوّل والعقل الثاني إرجاعاً إجماليّاً غامضاً مبهماً، وهو من هذه الناحية يتعارض مع غرضنا في إرجاعه إلى العقل الأوّل أو الثاني إرجاعاً موضوعيّاً.

وهنا لا بدّ من ملاحظة أمرين:

الأمر الأوّل: أنّنا عدلنا عن فكرة القريحة وإدخالها في صناعة البرهان، بمعنى أنّنا الآن لا نتصوّر قضيّة يدركها العقل على صعيد البرهان دون أن يرجع ذلك إلى العقل الأوّل أو الثاني أو الوهم؛ وذلك لأنّ ثبوت المحمول للموضوع في هذه القضيّة إمّا أن يكون في نظر القوّة المدركة لثبوت ذلك المحمول للموضوع بلا واسطة، وإمّا أن يكون ثبوته باعتبار الواسطة:

أ ـ فإن كان ثبوته بلا واسطة، فهو إمّا من العقل الأوّل وإمّا من الوهم.

ب ـ وإن كان ثبوته بواسطة، فهذه الواسطة يمكن أن تكون إمّا حدّاً أوسط معلوليّاً وإمّا علّيّاً، وبتعبير آخر: إمّا على نحو البرهان الإنّي ـ بمعنى كونها واسطة في علمنا بثبوت المحمول للموضوع ـ وإمّا على نحو البرهان اللمّي.

وعلى الثاني يكون إدراكنا لثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع على أساس إدراك ثبوت ما هو علّة له، أي أنّ إدراكنا لثبوت الباء للألِف مستندٌ إلى إدراكنا لثبوت ما هو علّة للباء للألِف، بمعنى أنّ موضوع الباء محمولٌ للألِف على طريقة البرهان اللمّي لا الإنّي.

عندئذٍ يقال: إنّ الواسطة التي ببركتها أدركنا ثبوت الباء للألِف:

إن كانت معلومةً لدينا، فهذا يرجع إلى العقل الثاني وليس إلى شيء آخر في قباله.

وإن لم تكن كذلك وكانت مبيّنة بعنوان ما هو موضوعُ للباء ومحمولٌ للألِف فحسب، وقيل: إنّ القطع انصبّ على هذا العنوان الإجمالي، قلنا: إنّه لا يعقل أن يكون هذا العنوان محمولاً أوّليّاً ذاتيّاً للألِف؛ لأنّ عنوان موضوع الباء ـ بما هو موضوعٌ للباء ـ إنّما هو عنوانٌ انتزاعي من واقع موضوع الباء، وليس عنواناً أوّليّاً. وهذا العنوان عبارة عن عنوان ثانوي للمحمول الأوّلي.

وإذا لم يكن ممكناً أن ينتسب إلى باب العقل الأوّل، ننتقل إلى السؤال عن هذا المحمول الثانوي الذي ليس محمولاً أوّليّاً ولا ذاتيّاً للألِف: كيف أدركنا ثبوته لها من دون معجزةٍ أو إلهام؟ فإن أدركنا ثبوته للألِف بتوسّط إدراك ثبوت المحمول الأوّلي ـ يعني بتوسّط إدراك ثبوت واقع موضوع الباء للألِف ـ وأدركنا عنوان ثبوت موضوع الباء للألِف، فهذا يعني أنّنا رجعنا إلى العقل الأوّل، وعدنا إلى المشكلة.

ولهذا لا يمكن تصوّر حصول هذه القضيّة في العقل البشري إلّا برجوعها إلى العقل الأوّل أو الثاني أو الوهم، وإلّا لزم التسلسل.

وإذا فرض عدم إمكان رجوعها إلى العقل الأوّل أو الثاني، فلا يبقى سوى رجوعها إلى الوهم، وعندها ينبغي أن يقال: إنّ القضيّة ناشئة من الوهم لا من القريحة.

وهذا هو وجهُ عدولنا عن فكرة إدخال القريحة في عالم البرهان.

الأمر الثاني: أنّنا إذا سلّمنا بمثل هذه القريحة في عالم البرهان، فهي على كلّ حال غير مجدية في المقام؛ لأنّ دعوى حصول العلم الإجمالي الناشئ من هذه القريحة ـ وبحسب مباني الشيخ الرئيس ـ إمّا أن يكون بملاك المانعيّة وإمّا

بملاك فقدان واحدٍ منها على ما ذكرناه مراراً. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ جملةً من الإشكالات السابقة تتوجّه إلى المقام، إضافةً إلى انقطاع الصلة وإلى [الهوّة] الفاصلة بين عالم القضايا الوجوديّة وبين عالم القضايا الشرطيّة، بحيث لا نحتمل أن تكون القضايا الشرطيّة تستبطن حدّاً أوسط غاب عن نظرنا لإثبات القضايا الوجوديّة بحسب الخارج.

وهذا المطلب كنّا نحتمله في نفس قضايا العالم الشرطيّة، بمعنى أن تكون قضيّة من القضايا الشرطيّة تثبت موضَوعها لمحمولها أو جزاءها لمقدّمها اعتماداً على قضيّة أُخرى من القضايا الشرطيّة التي لا نستحضرها بالفعل، أي أنّنا كنّا نحتمل ثبوت حدٍّ أوسط من قضيّة شرطيّة لقضيّة شرطيّة أُخرى.

إلّا أنّ احتمال أن تكون بعض القضايا الشرطيّة المعلّقة بين الأرض والسماء حدّاً أوسط لثبوت قضيّة تنجيزيّة احتمالٌ غير موجود في نفسه، إلّا إذا قلنا: إنّ من جملة القضايا المعلّقة بين الأرض والسماء قضيّة الشيخ الرئيس حول استحالة الاتّفاق الدائمي؛ إذ من الممكن عندئذٍ استنباط هذه القضيّة الوجوديّة منها، ولكنّنا لا نحتمل أن تكون صالحة لتكوين حدٍّ أوسط لحصول العلم بهذه القضيّة التنجيزيّة الخارجيّة.

هذا تمام الكلام في التفسير الثالث لحصول العلم بالعلّيّة مع إبطاله.

والحمد لله ربّ العالمين.

١

التأسيس للمنطق الذاتي

(٣٥ ـ ١٦٢)